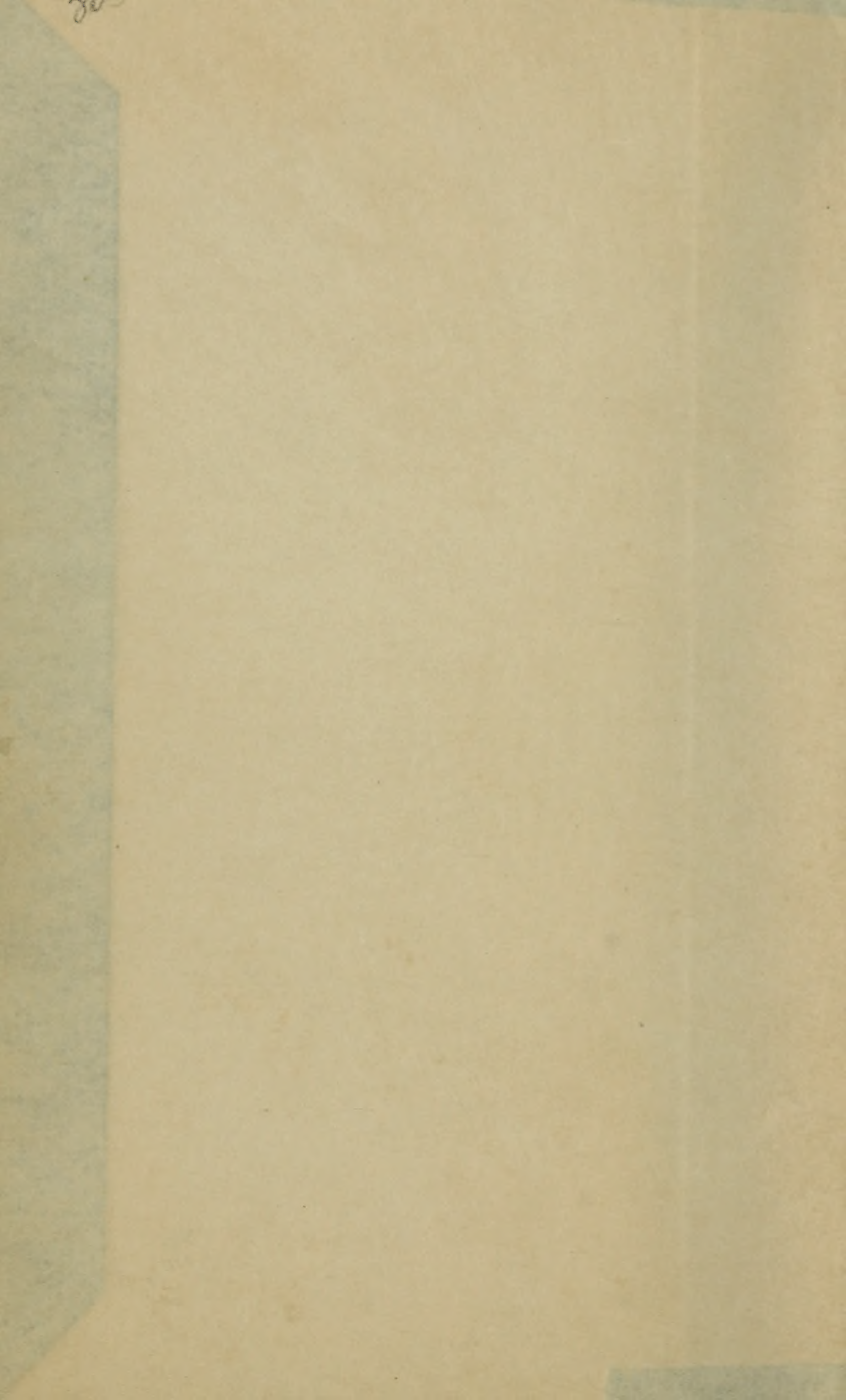




Le Retour à Dieu

par l'Intelligence et la Volonté dans la Philosophie de Saint-Thomas.

LE
RETOUR A DIEU

PAR L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ

DANS LA PHILOSOPHIE DE S. THOMAS

PAR

J. DURANTEL

Docteur ès-lettres,

en Théologie, en Philosophie et en Droit Canonique,

Licencié en Droit.

PARIS

Librairie Félix ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain, 108

1918

A

LA MÉMOIRE

de ma

MÈRE

PRÉFACE

Après tant de personnes vouées par profession ou par goût à l'étude de S. Thomas, après tant de travaux — et de valeur — consacrés à l'exposé ou à la discussion de sa doctrine, que peut bien apporter de nouveau celui-ci ? Sans doute, dans une œuvre immense comme est celle du grand docteur, il y aura toujours à glaner. Il n'y aurait pourtant qu'une apparence de paradoxe à dire qu'il reste œuvre considérable à faire.

On voudrait le préserver de l'enthousiasme de ses amis autant que de l'indifférence des autres. Pour certains, il est le théologien qu'il faut ignorer, et, pour d'autres, il est le demi-Dieu — *divus Thomas* — dont chaque article est un dogme, qu'il ne faut pas discuter. Entre ces deux positions, nous avons cru qu'il y avait place pour une autre attitude : laisser la théologie aux théologiens, le religieux à son ordre, et étudier d'une plume sympathique et désintéressée le philosophe en lui-même et pour lui-même, ou dans le conditionnement des doctrines dont il s'inspire, c'est-à-dire du seul point de vue de l'histoire. Et certes, même sous cet aspect, l'œuvre à accomplir serait vaste. Il y aurait à raconter sa vie, non pas celle du saint dont on a peut-être tout dit, mais celle de l'homme singulièrement vivant, actif, ardent et passionné qu'il fut ; à faire l'histoire de son enseignement, de ses méthodes de travail et d'exposition ; à dresser la liste de ses collaborateurs, à inventorier sa bibliothèque, à exposer les recherches de l'érudit qui collationne les textes et les traductions, au besoin en commande de plus fidèles et parcourt l'Europe pour fouiller dans les armoires des monastères où dorment les vieux manuscrits. On voudrait savoir mieux la part considérable qu'il prit aux idées et à la vie de son siècle, la variété et la profondeur de ses connaissances. Une étude, entr'autres, d'où se dégageraient particulièrement nette sa physionomie et son caractère, serait celle du vigoureux et ardent polémiste qu'il fut.

Après l'homme, l'œuvre. Il y aurait à dresser le catalogue et à faire l'édition fidèle de sa production authentique. Car il a eu la singulière fortune d'être le philosophe assurément de beaucoup le plus étudié depuis près de sept siècles qu'il a paru et dont cependant l'œuvre reste en bien des points incertaine. Il y aurait à déterminer ses sources, et ce ne serait pas le travail le moins long, ni le moins intéressant. La doctrine de S. Thomas n'a pas presque rien d'original, ou plus exactement, ce qui est original en elle c'est l'ensemble, la synthèse qu'il a su faire de doctrines antérieures le plus souvent divergentes. Ce sont toutes ces doctrines qu'il faudrait reconnaître pour rechercher le sens qu'il leur a donné et l'utilité qu'il en a retirée. Le travail, pour être d'importance, ne serait pas à ce point difficile, car, à l'encontre de ce qu'on reproche généralement au Moyen Age, S. Thomas cite ses auteurs. Il les cite même à profusion. Le seul relevé de ses citations formerait plusieurs volumes. Ce serait là une contribution intéressante pour l'histoire de la philosophie et surtout pour l'histoire de sa pensée à lui. Ce travail nous avait tenté et notre premier projet avait été d'en faire l'objet de notre seconde thèse. Mais une vie d'homme n'y suffirait pas, et il a fallu se borner à l'étude de ses rapports avec un de ces auteurs qui nous paraît incontestablement un des maîtres de sa pensée, nous voulons dire avec le Pseudo-Denis.

Il n'est pas jusqu'à sa doctrine elle-même qui ne mériterait un examen plus précis, plus critique et plus détaché. Il lui est arrivé de faire école dès sa vie et surtout après sa mort. Des disciples innombrables, des ordres religieux puissants et, pourrait-on dire, un concile l'ont proclamé leur maître. De ce culte, une doctrine est née, assez divergente au reste dans ses tendances, car si tous sont thomistes, chacun l'est à sa manière, qui est la bonne. Mais le thomisme, sous toutes ses formes, est-il si assuré de reproduire la doctrine de S. Thomas ? Le pourrait-il du reste ? Car une école qui voudrait se borner à maintenir l'enseignement du maître ne pourrait vivre, si seulement elle pouvait naître. On s'en inspire, on en développe les tendances plus qu'on n'en reproduit les idées, et celle-ci ou celle-là, jamais toutes en même temps. Un disciple est un chemin qui se branche sur une grand'route : il y conduit et en éloigne. Le Thomisme, et toutes les formes du Thomisme, ont-elles échappé à cette loi fatale ? Nous n'entendons point parler assurément de sa doctrine théologique, ni des applications qu'on en a faites. C'est un terrain sur lequel il ne serait d'aucune manière à propos de s'engager ici. Mais, pour son enseignement philosophique, il est certainement permis d'en douter.

Pour l'entendre, il faut se rappeler à quel point en étaient les idées philosophiques quand S. Thomas parut. Jusqu'à son maître, Albert le Grand, et jusqu'à lui, l'influence platonicienne, plotinienne et augustinienne, très mélangée, très nuancée au reste, avait par le Pseudo-Denis, par Proclus, par Jean Damascène, par Boèce, par Avicenne, prédominé en Occident. Même l'Averroïsme, quoique apparemment attaché aux textes d'Aristote, ne les étudiait qu'à travers les idées et les commentaires alexandrins. A partir d'Albert le Grand, et surtout grâce à S. Thomas, l'aristotélisme apparaît comme doctrine distincte et dans son opposition à l'enseignement jusque-là en vigueur. C'est qu'aussi bien celui-ci commençait à s'épuiser et à se montrer notoirement insuffisant. Les spéculations antérieures traitaient à peu près exclusivement de Dieu, des substances séparées, des rapports de parenté de l'âme et de l'intelligence avec le divin. Le réveil d'Aristote venait à propos rappeler qu'il y avait aussi en nous la raison et les sens, et au dehors la réalité sensible. Mais, entre les deux philosophies, entre le monde noétique alexandrin et celui, pétri de matière et de forme, du péripatétisme, y avait-il incompatibilité et même opposition ? S. Thomas ne le crut pas.

Avant lui, on avait traité surtout de Dieu, de l'esprit et des esprits. Aristote faisait connaître le sensible, auparavant écarté comme degré par trop inférieur de l'être. La pensée singulièrement compréhensive du docteur angélique vit que l'universalité de l'être embrassait ces deux éléments, et qu'un système qui voudrait expliquer l'univers devait les comprendre et les expliquer tous les deux, en les ramenant à l'unité. Ce fut son œuvre, tout au moins sa préoccupation. Il sera platonicien, plotinien, alexandrin, augustinien, dans l'exposition du monde supérieur, du pur immatériel, et aristotélicien dans l'étude du monde inférieur et de notre âme, qui est précisément la limite des deux mondes, la ligne d'horizon du temps et de l'éternité. Mais sa doctrine n'est pas un vulgaire syncrétisme, une juxtaposition bout à bout de deux systèmes hétéroclites. Il les entend comme se complétant l'un l'autre, s'achevant l'un par l'autre, et produisant vraiment l'impression de l'unité. Aussi leur fait-il pour cela subir une certaine trituration : il émousse les aspérités des uns et des autres ; il signale les excès de Platon, il interprète Augustin, il gourmande Avicenne, il fulmine contre Averroès ; mais par ailleurs il enguirlande Aristote qui, sous sa plume, se révèle orthodoxe. Ce n'était encore là, et sur le dos de ses maîtres, qu'une première adaptation, l'effritement des oppositions les plus tranchées, qui permettra de tracer, sans trop de fragmentations, la ligne

des êtres et des idées, de l'Un, parfait et infini à la dispersion indéfinie de la matière. La difficulté — et l'œuvre propre de S. Thomas — fut la jonction des deux systèmes au point précis où l'un arrêtait ses explications et où l'autre commençait les siennes, point qui était dans notre âme et dans les diverses facultés de notre âme, à la fois spirituelle et sensible. C'est là où S. Thomas est admirable... et quelque peu gêné. Comment il a résolu le problème, nous l'avons indiqué dans ce travail, au moins pour quelques-unes des solutions. Il a fait la liaison, certes ; a-t-il réalisé l'unité ? La soudure tout au moins est visible.

Après lui, ses disciples ont-ils eu même souci d'achever l'œuvre d'ensemble ? Il faut dire, pour leur excuse, qu'ils se sont appliqués surtout à l'explication, tentée par S. Thomas, des dogmes chrétiens par la philosophie d'Aristote. Ils ont cherché des voies nouvelles pour la théologie et des armes contre l'hérésie ; surtout ils ont tenu le nouveau maître comme la source de toute vérité et ont cessé de puiser aux sources auxquelles lui-même devait tant, et on l'a mal compris, ne comprenant plus les maîtres de sa pensée. Ainsi, sa gloire l'a desservi lui-même. Pour cela, et encore parce que les disciples sont naturellement portés à exagérer la tendance du maître et à développer ses idées dans le sens par où elles s'opposent aux idées de son temps, des deux éléments dont s'était constituée sa doctrine : l'influence augustinienne et celle d'Aristote, ils n'ont subi et gardé que la dernière qui était la nouvelle ; ce qui n'était, après tout, que le trahir à moitié.

Il lui est enfin survenu le même sort qu'à tous les grands maîtres de la scolastique dont la réputation s'est établie d'abord par le commentaire du maître en vogue de leur temps. Pierre Lombard avait fait oublier Damascène ; S. Thomas fit oublier Pierre Lombard. A son tour, les commentaires vont le submerger innombrables. Il restera en nom, sans doute, à l'enseigne, et chacun se fera un point d'honneur de se déclarer son disciple fidèle — *ad mentem divi Thomæ* — mais chacun à son tour fera école : puis l'on n'étudiera bientôt plus que les commentateurs de ces commentaires, et combien en parlent qui l'ont lu en tout ou en partie ?

Nous n'avons pas énuméré toutes les causes de déformation. S. Thomas est devenu la gloire de son ordre ; d'autres l'ont attiré à eux ; sa doctrine même philosophique est devenue en quelque sorte officielle. Rarement penseur humain fut à ce point glorifié. Ce n'était pas nécessairement pour assurer l'unité de son enseignement, car chaque ordre ou chaque école voulut découvrir un S. Thomas à sa mesure, qui répondit à ses idées, à ses goûts et, une fois trouvé, le garder comme une immuable tradition. Et cela est précieux ; mais cela, on l'entend, nuit peut-être à l'indépendance des recherches personnelles, et surtout recouvre à la longue S. Thomas d'une sorte de teinte conventionnelle, sous laquelle on craint bien qu'ait disparu l'originalité du modèle, le vrai S. Thomas, celui du Commentaire des Sentences et des deux Sommes, celui du XIIIe siècle.

Cette date précisément rappelle que S. Thomas n'est pas d'hier, et que ce dont il souffre le plus, c'est d'être adapté à la mode, nous voulons dire aux idées d'aujourd'hui. C'est une autre rançon de la gloire. Tout est dans S. Thomas ; il a réponse à tout et donc non seulement aux erreurs du passé et du présent, de son présent, mais du nôtre et de celui de tous les temps. Il a tout prévu, et les questions les plus étrangères à la pensée du Moyen Age y sont, à qui sait l'interroger bien, apparemment résolues. On ne lui demandera même que cela, car que nous importent les préoccupations du temps passé ? Ce sont les nôtres qu'il faut débattre, et puisqu'il est le maître officiel, qu'il réponde ! Et l'on y pourvoit !

Voilà pourquoi un peu d'histoire toute nue, toute simple, un petit grain de mil de pur S. Thomas ferait bien mieux l'affaire, quand il ne s'agit que

de le connaître. Voilà pourquoi, à défaut de l'édition fidèle de ses œuvres authentiques et de celles-là seulement, par quoi il faudrait commencer toute étude sur S. Thomas, la pensée pourrait venir de ne composer un travail, sur un point quelconque de sa doctrine, que de textes qui lui soient directement empruntés. Voilà pourquoi, cherchant à le comprendre, nous avons pris et étudié son œuvre, et n'avons pris et étudié qu'elle. Nous ne nous sommes pas fait initier aux mystères de sa doctrine par ses interprètes officiels ou autres ; nous n'en avons même pas, à proprement parler, dressé, comme il convient en pareil cas, de liste bibliographique, qui ne pourrait, du reste, qu'être incomplète (1). Nous n'avons fait de citations d'aucun commentaire ; nous avons préféré celles de l'auteur. Nous avons pris son œuvre et veillé à en éprouver, au moins sur un point défini, l'impression directe ; nous avons voulu nous laisser guider par le texte uniquement. Nous n'avons pas cherché à lui imposer nos idées ; nous avons reçu les siennes. Au cours de ce travail qui n'est pas commencé d'hier, nous avons cherché, tâtonné, varié ; puis lentement, l'impression définitive, si l'on peut avoir sur une œuvre aussi vaste une impression définitive, s'est fixée. C'est parce qu'elle nous a paru différer en plusieurs points des idées reçues jusque-là que nous avons cru bon de la donner. Elle est avant tout un acte de sincérité et d'impartialité, nous pouvons ajouter d'admiration, car rarement, ce semble, la pensée humaine s'est élevée plus haut que chez le docteur angélique. Si sa doctrine n'est bien originale en aucune de ses parties, elle constitue cependant, par sa masse, par sa cohésion, par son harmonie, un des plus grands et des plus beaux monuments qu'ait dressés le génie de l'homme.

Nous n'avons pas songé à la présenter dans son ensemble. Son œuvre est une encyclopédie qui touche à toutes les questions débattues au Moyen Age, et l'on a au Moyen Age disserté de tout. Nous nous sommes même défendu d'exposer sa doctrine théologique qui est presque le tout de son œuvre. Cependant, si la philosophie n'est pour lui que l'auxiliaire, elle est une auxiliaire d'un puissant secours et aimée d'amour tendre et fidèle. Aussi bien la vérité est une, et personne plus que lui peut-être n'a fait davantage pour distinguer et délimiter les domaines respectifs de la révélation et de la raison, et aussi pour montrer leur unité définitive. Chez lui, toutes les avenues mènent à Dieu, parce que tout tend à la perfection et au bonheur. C'est cette unité dans son plan, dans son œuvre, dans le monde et dans notre destinée que nous avons cherché à dégager. Nous en expose-

(1) Il nous faut noter cependant un travail paru récemment et dont certaines conclusions se rapprochent des nôtres : L'Intellectualisme de S. Thomas du R.P. Rousselot. On nous l'avait signalé ; mais nous n'avons voulu le lire qu'après avoir fixé les conditions essentielles de cette étude. Il nous semble avoir vu juste, mais n'avoir vu qu'à moitié. Non seulement son sujet est plus restreint, mais il l'a encore limité. Il a réduit la connaissance à l'effort de la raison et n'a rien dit ni des caractères de la raison supérieure, ni des intuiitions de la sagesse et de la contemplation, qui sont cependant pour S. Thomas le développement naturel de la connaissance. N'a-t-il pas vu ? n'a-t-il pas voulu voir ? qui le sait ? C'est donc une œuvre brillante, mais incomplète. A plus forte raison n'a-t-il rien dit du rôle de l'intelligence dans le mouvement de retour à l'unité de Dieu. — Il serait également impossible de passer sous silence en parlant de S. Thomas la docte et consciencieuse Revue Thomiste. Pour ne pas paraître reprendre dans une note la liste documentaire que nous nous sommes interdit de dresser, nous ne citerons plus que les articles de haute valeur philosophique de von Hertling (Sitzungsberichte der philos.-philolog. und der hist. Klasse Der Munchener Akademie der Wissensch). Enfin, pour ce qui concerne le côté historique de la question et en particulier pour les rapports de la scolastique et de la philosophie alexandrine, nous avons consulté avec fruit les savantes études de M. Fr. Picavet : Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales, et Essais sur l'Histoire générale et comparée des Théologies et des Philosophies médiévales.

rons tout à l'heure l'économie générale. Le présent travail n'en représente qu'un moment, qu'un degré (1).

L'homme, le monde, tout le créé, éternellement identique à Dieu et parfaitement un dans la pensée divine, s'irradie au dehors par la création, entre dans le multiple, le fini, le divers et le potentiel. C'est le premier moment des êtres. Puis le multiple, le fini, l'imparfait, jailli du sein de Dieu sous l'impulsion de l'amour, par l'amour encore et par l'attrait du parfait, revient à Dieu, sa source, et par lui à l'unité. C'est le second moment des êtres, leur condition présente. Ce retour s'opère, définitif, par des moyens surnaturels qui seront à dire plus tard, mais aussi et d'abord par deux procédés naturels qui sont essentiellement l'intelligence et la volonté, la vérité et l'amour. Et c'est là l'objet propre et défini de la présente étude. Ce retour se commence et s'achève par et dans l'assimilation divine qui mène jusqu'à Dieu, à sa vision directe, à sa possession et à sa jouissance. Et ce sera le dernier état qui fixera toutes les choses en Dieu, tout ce qui, du moins, y peut revenir. Le jugement dernier marquera ce moment et scellera l'unité définitive dans la perfection, comme l'acte de la création avait marqué l'entrée de l'être dans le multiple et le potentiel.

Tel est le point précis auquel nous nous sommes attaché et où nous avons cru saisir la pensée maîtresse de S. Thomas et le centre de toute sa doctrine. Philosophie et théologie s'y rencontrent en se complétant l'une par l'autre ; toutes les autres sciences même n'y apparaissent que comme l'étude de régions plus restreintes et subordonnées. C'est que nous sommes au centre même de la métaphysique, dont le but, tant qu'on voudra philosopher, n'est pas seulement d'ordonner et d'expliquer des concepts, mais de chercher et d'atteindre l'être dans sa réalité foncière, d'expliquer ce que nous sommes, d'où nous venons, où nous allons. Si la philosophie n'est pas le problème de notre destinée, elle n'est plus qu'un jeu supérieur, mais un jeu qui ne tente plus. L'avouer, c'est encore résoudre à sa manière ce troublant problème, et dire que la vie se réduit au présent, et n'est-ce pas le pire ? S. Thomas en a-t-il donné la meilleure solution ? Ce n'est point la chose en question, mais seulement de l'exposer, et même pour le moment de poser les prémisses de la conclusion future.

Nous avons, naturellement, pour ce travail, étudié l'œuvre entière de S. Thomas, vaste, il est vrai, mais précieuse en toutes ses parties.

Nous l'avons étudiée dans l'édition Fretté, de chez Vivès, non pas parfaite, mais la seule complète en dehors des vieilles, trop vieilles éditions de Venise et de Rome. C'est d'après elle que nous avons toujours cité.

On sait que cette édition complète l'est trop et qu'elle a publié, sous le nom de S. Thomas, tous les écrits apocryphes, douteux ou agrégés à l'œuvre du grand docteur. Une Commission compétente a été nommée à Rome pour faire la collation exacte et définitive des œuvres authentiques. Souhaitons que ses nouveaux travaux n'aboutissent pas, comme les premiers, au pilon. Il fallait faire un choix cependant. La seule étude du texte permettait déjà, il est vrai, d'éliminer une bonne partie des adjonctions. Nous nous sommes en outre aidé, pour achever le discernement nécessaire, des catalogues dressés par Touron et Jourdain, et surtout de celui du R. P. Mandonnet (Revue Thomiste, Janvier-Février 1909 et Mai-Juin 1910), qui nous semble, jusqu'à plus ample informé, exact. Il ne concorde pas absolument avec l'édition Vivès, nous voulons dire qu'il range parmi les œuvres de S. Thomas quelques traités que ne mentionne pas Fretté, tels que le *Commentarium in I. L. Sent* (II[a] *vice*), qui aurait du reste disparu,

(1) Il a comme une sorte de préface dans une étude parue dans les « Annales de Philosophie Chrétienne », année 1912, et, après les principes du retour à Dieu, on pourrait exposer les conditions de ce retour et l'état définitif des êtres revenus à Dieu.

la *Lectura super Matthæum quam recollegit Fr. Petrus de Andria*, également disparue, et qu'il ne faut pas confondre avec l'*Expositio super Matthæum*, enfin la *Lectura super Joannem quam recollegit Fr. Raynaldus, sed correxit cam Fr. Thomas.* D'autre part, Fretté accueille quelques traités dont le P. Mandonnet ne dit mot, entr'autres une *Expositio altera super cantica*, laquelle, au reste, ne semble pas être de S. Thomas. Nous serions même tenté d'en dire autant de l'*Expositio prima* sur le même texte, quoiqu'il soit constant que S. Thomas ait composé, ou du moins esquissé, un commentaire sur le Cantique, puisque ses historiens racontent que les religieux de Rocca Secca le recueillirent de sa bouche mourante. Cette exposition a un accent mystique auquel ne nous a pas habitués S. Thomas, et surtout un éloge de la fonction des docteurs dans l'Eglise qui n'est guère dans le ton ni dans les préoccupations habituelles du Docteur Angélique. Le P. Mandonnet a mis à part avec raison quelques traités qui, pour reproduire exactement la doctrine de S. Thomas, ne sont certainement pas de sa rédaction : plans de secrétaires, notes de cours, rédactions d'élèves studieux, parfois revus par S. Thomas lui-même, le plus souvent sans autre garantie que la science ou la conscience du rédacteur, et agrégés après la mort du maître au recueil de ses œuvres. On sait la part considérable que prit à la préparation et à la rédaction de ses œuvres son secrétaire et ami frère Raymond de Piperne.

Cet ensemble ainsi fixé dans ses grandes lignes — et les parties contestées sont d'assez relative importance — peut-on déterminer quelques ouvrages où l'auteur ait plus particulièrement exprimé sa pensée, pour ce qui, du moins, nous intéresse ? Il faut remarquer d'abord que, pour vaste et compréhensive qu'elle soit, l'œuvre de S. Thomas n'est pas très diverse. Il a, sauf pour quelques opuscules de sujets variés, presque constamment repris la même thèse dont le plan général est précisément celui que nous avons cherché à dégager. Le Commentaire des Sentences en est le premier dessein, mal dégagé encore du cadre du Lombard. Il l'a ramassé nerveux et précis dans la Somme contre les Gentils et exposé, avec le grand appareil de l'Ecole, dans la Somme Théologique. Si l'on met à part ses commentaires de l'Ecriture, d'Aristote, de Denis, de Boèce, considérables il est vrai, les autres traités ne sont que des développements, poussés plus à fond, de telle ou telle partie, et sans doute ses cours du collège Saint-Jacques. C'est donc dans le Commentaire des Sentences et les deux Sommes — auxquels on pourrait joindre cependant les *Quæstiones Disputatæ* — que sa pensée s'accuse avec le plus de netteté, en chacune de ces œuvres au reste avec un accent particulier. Œuvre de jeunesse, les Commentaires reflètent la première orientation de sa pensée, plus nettement augustinienne. La Somme contre les Gentils, démonstration de la vérité religieuse à l'usage des infidèles, fait ressortir avec plus de soin l'aspect naturellement divin de l'âme et son besoin de Dieu. Plus rigoureusement dogmatique et scolastique, la Somme Théologique ne contredit cependant aucune des idées, ou même des tendances relevées dans les autres traités. Nulle part la notion de la création et la théorie des anges ne s'affirment avec plus de netteté.

Là se borne généralement le S. Thomas qu'on lit : c'est le borner trop et le connaître mal. On pourrait négliger peut-être le Commentaire d'Aristote, car le Thomisme a accentué plus que de mesure l'influence péripatéticienne ; mais ce serait sûrement méconnaître tout un aspect de la pensée de S. Thomas que d'omettre les Commentaires sur le Pseudo-Denis, Boèce et le *De Causis*. C'est la doctrine de l'auteur sans doute qu'il exprime ; mais, comme il ne se fait point faute, quand il ne l'approuve pas, de nous le dire, nous pouvons tenir, quand il l'expose sans réserve, qu'il la partage de même. Et cette doctrine est singulièrement hardie. Le Pseudo-Denis est un pur plotinisant ; le *De Causis* a comme un léger parfum et un accent de pan-

théisme. Il est bon, après eux, de relire, pour ne pas se méprendre, les Commentaires sur Aristote. Il en reste l'impression dernière que S. Thomas a étendu sa pensée jusqu'aux limites des doctrines alors connues et les a accueillies dans la mesure où elles se pouvaient concilier. Et la conciliation qu'il en a tentée est aussi large que possible.

Il ne nous reste plus, avant de livrer ce travail à son sort, qu'un devoir tout agréable : exprimer notre reconnaissance et nos remerciements à Monsieur Picavet, dont la direction et les conseils, soit en vue du diplôme d'Etudes Supérieures, soit aux Hautes-Etudes, soit enfin dans la préparation de cette thèse, nous ont été extrêmement bienveillants et profitables. A M. l'abbé Cognet, nous devons un particulier merci pour la tâche ingrate qu'il a si vaillamment assumée d'entendre et de reprendre, et à M. l'abbé Baron, pour son aide éclairée et patiente dans la correction des épreuves. Le R. P. Laberthonnière voudra bien nous permettre aussi de lui dire notre gratitude pour l'accueil qu'il a fait à nos débuts. Un premier article reçu, comme un premier essor du cœur, garde toujours pour son auteur le charme d'un souvenir très doux. Ce travail encore devait ... Que sa nouvelle destinée lui soit plus propice !

RÉFÉRENCES (1)

S. T. I. (ou I-II, II-II, III). Q. I. a. 1. vid. 1 (ou sed c. 1, ou c, ou ad 1m) = Summa Theologica Pars I (ou Ia P, IIæ P., ou IIa Pars IIæ P, ou IIIa Pars). Quæstio I, articulus 1, videtur quod non 1. (ou sed contra 1, ou in corpore articuli, ou ad 1m responsum).

La Ia P. correspond au Tome I de Vivès ; la Ia-IIæ au Tome II ; la IIa-IIæ au Tome III ; la IIIa au Tome IV ; la continuatio IIIæ P. et le supplementum au Tome V.

C. Sent. I (ou II, III, IV) D. I. Q. I. a. 1. vid. 1. (ou sed c. 1., ou c, ou ad 1) sol. 1. = Commentarii Sententiarum M. P. Lombardi Liber I (II, III, IV), Distinctio I, Quæstio I, artic. I. videtur quod non 1 (ou sed contra 1, in corp. articuli, ad 1m responsum), Solutio I.

Au Lib. I correspond Tome VII ; au lib. II, Tome VIII ; au Lib. III, Tome IX ; au Lib. IV, Tomes X et XI.

S. C. G. I (II, III, IV) C. I. 1. = Summa contra Gentiles. Liber I (II, III, IV) caput I, No 1. Tome XII.

Q. Q. D. de Pot., (ou de M., de Spir., de An., de Un., de Virt., de Ver.). Q. I. a. 1. vid. 1. (ou sed c. 1, ou c, ou ad 1m.) = Quæstiones Disputatæ : de Potentia (ou de Malo, de Spiritualibus creaturis, de Anima, de Unione Verbi Incarnati, de Virtutibus, de Veritate) Quæstio I, art. 1., videtur quod non 1. (ou sed contra 1, in corp. articuli, ad 1m. responsum).

De Potentia et Malo — Tome XIII.

De Spir. à de Verit — Tome XIV et commenc. de Tome XV.

Q. L. I (de I à XII) a. 1, vid. 1. (ou sed c., ou c., ou ad 1m) = Quodlibeta Duodecim, artic. 1. videtur quod non 1 (ou sed contra 1, in corp. artic., ad 1m resp.) Fin de Tome XV.

(1) Nous n'avions d'abord indiqué pour les références que le tome et la page de l'édition Vivès. Mais on nous a fait remarquer que, cette édition étant assez rare, il serait difficile, à qui n'aurait qu'une partie des œuvres de S. Thomas, de pouvoir se reporter au texte. Nous avons donc, pour faciliter la chose, ajouté le plus brièvement possible les indications nécessaires. Et, comme nous n'avons indiqué le renvoi aux œuvres de S. Thomas que pour la première référence de chaque note, nous joignons comme renseignement général la mention du tome de l'édition Vivès où se trouvent les différents ouvrages.

C. A. in Mat. (ou in Marc., in Luc., in Joan.) C. I. = Catena Aurea in Matthæi Evangelium (In Marci, in Lucæ, in Joannis) caput I.
In Matth. et in Marcum — Tome XVI.
In Luc. et in Joan. — Tome XVII.

In Job ou In Dav. 1 ; in Cant. I (ou II) ; in Is. ; in Jerem. ; in Thr.) C. I. L. 1. = Expositiones in Job, in Psalmos Davidis de I à 51 ; in Canticum Canticorum, prima et altera Expositio ; in Isaïam prophetam ; in Jeremiam prophetam ; in Threnos Jeremiæ) caput I, lectio 1. = Tomes XVIII et XIX.

Comm. in Matth. (ou in Joan., in Rom., In Cor. I (ou II), in Hæb.) C. I. — Commentarium super Matthæum (ou Joannem, in Epistolam ad Romanos, ad Corinthios Im et IIm, ad Hæbræos) caput I. — Tomes XIX, XX et XXI.

In Perih. I (ou II) L. 1 ; in P. Anal. I (ou II) L. 1 ; in Phys. I (à VIII) L. 1 ; De Cœl. I (II-III-IV) L. 1 ; de Gen. I (et II) L. 1 ; Meteor. I (II-III-IV) L. 1 ; De An. I (II-III) L. 1 ; de Sens. I. L. 1 ; de Mem. I. L. 1 ; De Somn. I. L. 1 ; In Metap. I (I à XII) L. 1 ; in Eth. I (I à X). L. 1 ; in Polit. I (I à VIII) L. 1. = Commentaria in Aristotelis Stagiritæ Perihermenias libros Im et IIm, lectio 1 ; In Posteriorum Analyticorum libros Im et IIm, lectio 1 ; in VIII libros Physicorum ; in IV libros de Cœlo et Mundo ; in libros Im et IIm de Generatione et corruptione ; In Meteorologicorum libros I-II-III-IV ; in libros I-II-III de Anima ; in librum de Sensu et Sensato ; in librum De Memoria et Reminiscentia ; in librum de Somniis ; in XII libros Metaphysicorum ; in X libros Ethicorum ad Nicomachum ; in VIII Politicorum, lectio 1. — Tomes XXII à XXVI.

De C. L. 1. = Commentarium in libr. de Causis. lectio 1. — Tome XXVI.

Op. Var. I. C. I. = Opuscula Varia N° I, caput I. — Tomes XXVII-XXVIII.

Op. Th. I. C. I. = Opuscula Theologica N° I, caput I. — Tome XXIX.

De Div. N. C. I. L. 1. = In libr. B. Dionysii de Divinis Nominibus commentarium C. I. L. 1. — Tome XXIX.

INTRODUCTION

L'homme, dit S. Thomas après Platon et Aristote, a le désir de savoir et la science, commencée dans l'observation des effets, ne se repose que dans la connaissance des causes, qui ne s'achève elle-même que dans la vision claire de la cause première. Notre esprit du moins ne s'arrête que lorsqu'il se croit en face de l'impossible ou du définitif ; il semble n'avoir de limites que celles qu'il se fixe à lui-même. L'ancienne métaphysique lui avait proposé des horizons illimités et proprement infinis. Mais elle avait été longtemps avant de lui fournir une solution d'ensemble et complète.

Le premier problème qui avait préoccupé la réflexion des philosophes était celui de la nature des êtres dans lesquels ils discernaient, sans les pouvoir concilier, deux éléments nécessaires et contradictoires : l'un fluide et toujours en mouvement, toujours en écoulement ; l'autre stable et permanent. Problème de l'un et du multiple, de l'identique et du divers où se sont consumés Démocrite et Héroclite, Parménide et Mélisse, Platon lui-même. Aristote réconcilia, au moins dans les limites du monde physique, la matière et la forme, l'indéterminé et le fini, le changeant et l'immuable. Mais la solution, qui aurait pu jusque-là satisfaire, devenait incomplète depuis qu'Anaxagore avait mis dans les choses un principe spirituel, une intelligence indépendante de la matière. De formel qu'il était d'abord, ce principe immatériel était, avec Platon surtout, devenu efficient. La question de Dieu était posée, élargissant le problème à l'infini. Il n'y avait plus seulement à concilier l'identique et le divers dans la réalité physique ; désormais, pour la pensée humaine, Dieu est l'unité, et le monde matériel, même avec la forme, est le divers, et ils s'opposent comme deux extrêmes qu'il faut cependant expliquer.

Il faut les expliquer en tant que notions qui s'opposent ; mais encore il en faut rendre compte en tant que choses qui coexistent et dire d'où ils viennent. Le problème de l'origine des choses s'impose et le postulat de l'éternité de la matière ne suffit plus. Platon en tente une première solution qui n'est pas sans grandeur. Il ordonne, il est vrai, l'être, plus qu'il ne l'explique. Dieu et la matière s'opposent et coexistent éternels, et c'est trop de deux principes. La notion de matière comporte encore chez lui des éléments mal définis : de l'être inférieur, des possibilités et du pur non-être qui seul s'oppose au bien et s'en distingue absolument, alors que le degré d'être inférieur qu'elle inclut et les potentialités elles-mêmes dont elle est remplie seront, dans la suite, ramenés à Dieu et à l'être premier comme à son principe. C'est à Platon, cependant, qu'il faut remonter pour comprendre et le principe de perfection, et la participation de l'idée par l'individuel, et la nature de l'être créé composé d'être et de non-être, et l'idée de la hiérarchie de perfection qui se développe du bien absolu au non-être de la matière. On ne fera guère après lui que développer et systématiser ses idées un peu éparses. (1)

Aristote n'a pas apporté à la question de solution nouvelle ; à moins qu'on ne lui doive vraiment d'avoir reporté dans la pensée divine les Idées séparées de son maître ; mais il a préparé la solution future par l'ordre qu'il a introduit dans les données. Il a pour le monde physique, avons-nous dit, fourni une première explication, en distinguant et en conciliant la ma-

(1) Ce sera l'œuvre surtout de l'école d'Alexandrie, de Plotin, de Jamblique et de Proclus surtout.

tière et la forme, l'acte et la puissance, le stable et le changeant. Il a distingué aussi, plus fortement que Platon, sans les sacrifier l'un à l'autre l'intelligible et le sensible, l'esprit et la matière, Dieu et le monde. Mais il ne les explique pas encore par un principe unique, source à la fois de l'un et du multiple, de l'acte et de la puissance, du divin, de l'esprit et de la matière. Même il a compliqué la question d'un élément nouveau qui, sous l'influence chrétienne en particulier, va devenir la préoccupation dominante. En posant la notion de fin, il va susciter celle de la destinée. La philosophie ne se demandera plus seulement ce que sont les choses et ce que nous sommes, d'où elles viennent et d'où nous venons, mais encore et surtout : Pourquoi elles sont et quelle est notre destinée ?

A cette question devenue dès lors non plus seulement une curiosité de l'esprit, mais une nécessité de l'intelligence et un tourment du cœur, la philosophie alexandrine, fille du génie grec et de l'imagination orientale, apportera une réponse décisive : Le créé vient de l'incréé, le fini de l'infini, les êtres de l'être, le divers de l'identique, le multiple de l'un. Et non pas seulement cette première réponse, esquissée par Platon, mais une explication élargie, cohérente, presque achevée. Le monde intelligible se développe autour de l'Un en ondes concentriques, à chaque vague un peu moins parfait, un peu plus divers, jusqu'à la matière, degré ultime de la perfection et de la diversité. Notre destinée elle-même, du coup, était fixée et s'achevait naturellement dans la perfection de notre nature, dans la perfection dernière par le retour au parfait et à l'un. Pour Plotin, l'âme humaine, parcelle du divin tombée dans la matière, doit se convertir à Dieu et finalement s'y réunir. (1)

Immédiatement tangent par ses représentants supérieurs à la seconde procession du parfait qui est l'âme du monde, l'être créé est, dans Plotin, encore tout imprégné de Dieu, et l'âme convertie et purifiée peut tout naturellement accéder à la vision divine. Dans le Pseudo-Denis, qui n'est le plus souvent qu'un écho de Plotin, et dans Augustin, tout imbu, au dire de S. Thomas lui-même, des doctrines platoniciennes, la transcendance de Dieu est plus fortement marquée ; et, si les intelligences ne vont plus à Dieu surnaturel que par grâce, elles y tendent du moins avec un tel élan, une telle spontanéité qu'on sent encore toute proche leur parenté divine.

Sans rompre avec cette notion de la création, puisque ses deux guides ordinaires en la matière sont précisément Augustin et le Pseudo-Denis, S. Thomas, sous l'influence d'Aristote qui tendait à ramener le ciel sur la terre, a encore accentué cet écart de l'être créé d'avec Dieu, beaucoup moins cependant qu'on ne le lui attribue généralement. Mais il importe de préciser la conception d'ensemble de S. Thomas sur Dieu, la création, la nature et la destinée de la créature. Ce sera fixer la place et la portée de la présente étude ; ce sera aussi résumer la dernière conception originale sur ces grands problèmes. Après lui, on n'ajoutera guère. Théologie et philosophie ne feront que le répéter et le réduire, en se cantonnant dans quelques questions de détail. Avec Kant, ce dernier des scolastiques, la métaphysique semble s'orienter vers de nouveaux horizons, mais bientôt s'arrête, épuisée, jusqu'à ce que l'esprit humain appliqué d'un œil plus patient

(1) Ce sera là, sous des formes parfois assez diverses et malgré quelques poussées de sensualisme, la donnée fondamentale de la philosophie jusqu'à Kant : Dieu et l'âme immortelle, l'âme créée par Dieu et pour Dieu, l'âme avec sa fin dernière en Dieu. La diversité des opinions entre philosophes ne consistera guère qu'en quelques différences entre le créé et l'incréé. Dans son enseignement à l'Ecole des Hautes Etudes, M. Picavet fait précisément ressortir la permanence de ces idées traditionnelles dans la philosophie du XVIIe et du XVIIIe siècle.

à l'étude du monde physique, y trouve matière à de nouvelles spéculations. Car le positivisme n'est qu'un temps d'arrêt, de faiblesse, de dégoût peut-être, de recueillement aussi et de prochaine élaboration, et déjà l'on éprouve le besoin de dépasser les faits et d'aller, même au-delà des lois, chercher les causes. L'homme est un animal métaphysique ; la métaphysique est le rêve de la raison ; on ne peut s'y fier beaucoup, ni s'en passer tout à fait. En attendant qu'il s'en élabore quelque forme nouvelle où l'esprit humain se complaise, contons-lui les rêves du passé. Il aura de la peine à en imaginer de plus beaux : œuvre des plus vigoureux esprits appliqués à à cette question depuis vingt siècles, ils sont dignes au moins d'attention.

Au commencement Dieu est ; il est seul, il est tout, immuable, infini, éternel, un, bon, beau et parfait. Il est parfait dans son acte aussi bien que dans son être, car tout en lui est identique : être et essence ; essence, subsistance et existence ; nature, propriétés et attributs ; nature et opération. Un seul mot le nomme suffisamment : Il est celui qui est.

Il est ; mais l'être n'est pas l'inertie : il est l'activité souveraine, qui est la pensée. L'être se connaît et ne peut pas ne pas se connaître, parce que l'être parfait est lumière, et le signe de sa perfection est de se savoir lumière. Il se connaît donc. Le terme de cette connaissance, ou la conception qu'il se forme de lui-même, est à la fois identique à son essence et à son intelligence, et distinct, logiquement, dit la raison, comme une personne l'est d'une autre personne, dit la foi chrétienne. Et c'est le mystère que nous passerons.

Il se connaît, et le terme de sa connaissance est son Verbe. Il s'aime aussi, car l'amour est tout à la fois le besoin et le sens de la perfection, l'adhésion à cette perfection, sa possession et sa jouissance. Or, Dieu est le souverain parfait. Connaître et aimer, c'est tout l'être ; on ne peut rien concevoir au-delà : Etre l'être, savoir qu'on est l'être et aimer son être, c'est-à-dire vouloir se maintenir en son être. Dieu s'aime, et le produit de son amour est son Esprit, identique encore à lui-même et distinct de la même manière que son Verbe. Et c'est le troisième sommet du triangle trinitaire. Passons encore. Mais, au passage, inclinons-nous devant cette haute conception du divin où se fondent harmonieusement Platon, Aristote, Plotin et le Visionnaire de Pathmos.

Rien encore n'existe que Dieu ; il est le seul nécessaire. Mais puisque le fini, le divers et l'imparfait sont un jour apparus, il en faut bien rendre compte. Pour cela, considérons l'Un d'un peu près ; nous y trouverons les premiers linéaments et, par là même, l'explication du multiple. Ainsi ferons-nous bientôt, quand il nous faudra ramener le multiple à l'Un. A le bien pénétrer aussi, nous y discernerons de même le germe de l'unité. Et nous tenons là le principe de la solution. L'Un contient le multiple ; le multiple n'est que le fractionnement de l'Un ; l'être en son fond est identique à lui-même sous toutes ses formes, distinct aussi, n'en doutons pas, dans ses différentes manifestations, comme le fini l'est de l'infini.

Donc Dieu se connaît, mais il ne connaît pas que lui. Rien sans doute hors de lui n'existe ; mais il sait que quelque chose peut exister. Il sait que son infini est un ; il sait aussi qu'il est, non pas multiple, mais susceptible de se multiplier, de se distribuer dans le fini, ou, plutôt, que son infini peut se concevoir à la fois comme unité et comme multiplicité. Il sait que son être peut se participer, car la loi de l'être c'est la fécondité. La fécondité de l'être parfait, c'est son développement, son explication ; il ne tend pas à la perfection qu'il possède, il la montre, il la donne. Déjà il s'est participé dans son Verbe et dans son Esprit, à qui il a communiqué son essence infinie, par une procession adéquate à lui-même. Mais il peut se participer encore, non plus infiniment, c'est fait, mais par fragments. Il

conçoit que de son être infini il pourrait tirer une infinité d'êtres qui n'auraient que des parcelles d'être et dont la totalité n'épuiserait pas sa perfection. Par là même il connaît des êtres qui sont encore en lui, puisque rien encore n'a jailli de lui, mais qui ne seraient plus lui, puisqu'il les conçoit multiples, imparfaits et finis, et qu'il est un, infini et parfait. C'est le germe de la future création ; ce sont les idées des choses en Dieu, que Platon a conçues, qu'Aristote a condensées dans la pensée divine, qu'Augustin a organisées.

Ce ne sont encore que des germes qu'il faut féconder et faire éclore. Ils sont distincts de Dieu en raison, main non pas en réalité. Comment vont-ils en sortir ? Par nécessité, a dit toute la philosophie ancienne, et même la moderne quand elle en parle, par nécessaire expansion, car il n'y a pas en Dieu de contingence, ni de changement, ni de liberté possible. La philosophie chrétienne avec S. Thomas distingue. La pensée que Dieu a des choses en lui-même, la connaissance de la participabilité de son être à des êtres autres que lui sans doute est nécessaire. L'essence divine contient l'infini un et l'infini multiple, et Dieu ne peut pas ne pas se connaître sous tous ses aspects connaissables. Mais la participation effective de son être par des êtres distincts de lui, ce qui constituera la création proprement dite, ne dépend que de sa volonté, et sa volonté sur ce point est libre, parce que la volonté divine n'est déterminée que par l'infinie perfection qu'il est lui-même, et les êtres qu'il pose hors de lui par la procession créatrice, sont des êtres finis, des biens imparfaits qui ne sollicitent pas nécessairement son choix. Mais encore, si rien ne l'y contraint, quelle raison l'y décidera, et ne sera-ce pas introduire le changement dans son immutabilité et le devenir dans son éternité ? L'influence chrétienne ici est décisive. C'est l'amour qui résoud le problème et accomplit le prodige. *Propter amorem Deus passus est extasim* (1). Un amour dont la raison est peut-être plus insondable que celle qui le fait s'aimer lui-même par son Esprit. Dieu s'aime, aimant en lui sa perfection, et nous le comprenons. Dieu nous aime après la création, et nous le comprenons encore, puisque nous possédons alors par lui une parcelle de bien et que tout bien est aimable. Mais que Dieu ait aimé créer, produire des êtres qui ne seraient plus lui, quoique formés de lui, cela est le mystère de l'amour, de la volonté qui veut, même chez nous, sans qu'elle ait de raison à dire. Pour agrandir sa gloire et faire proclamer sa bonté ? Oui, sans doute. Pour nous-mêmes, pour produire des êtres aimants, des êtres destinés au bonheur et par le naturel besoin qu'a la bonté de se répandre, et d'aimer, et d'être aimée de toutes les manières dont se puisse concevoir l'amour ? Oui encore. Mais nous n'avons encore rien dit, car c'est proprement l'ineffable ; sa volonté n'a pas de cause autre qu'elle-même. Il veut parce qu'il veut.

Il a voulu, non pas d'une volonté qui succède à une délibération, ou à une absence de volonté,ou à une volonté contraire, mais d'une volonté éternelle, comme celle dont il se veut lui-même, sans que rien en lui ait changé.

Il a voulu, et, au moment fixé de toute éternité, mais qui n'est pas lui-même adéquat à l'éternité, les êtres ont jailli de son être ; l'infini, sans se modifier, s'est fractionné dans le fini ; et le multiple, en puissance dans son unité, s'est posé dans le plural et le divers, distinct de lui, infiniment distant, ombre d'être, mais, par l'être qui lui échoit, participation du surêtre qui le fonde et le domine, qui le soutient, le conserve et l'attire.

Notons bien ces deux caractères essentiels de la création : le créé est tiré, déduit de l'incréé ; notre être est de l'être divin ; nous procédons de Dieu comme son Verbe et son Esprit, mais pas au même titre. Dieu reste transcendant à son œuvre dans l'univers, qui se distingue de lui comme le fini de l'infini, et l'imparfait de la perfection souveraine.

(1) Denis. Noms divins, ch. IV.

Ce point fixé, nous revenons à Plotin sur les pas de Denis. La création s'épanche du sein de l'être infini en ondes concentriques qui, d'abord tangentes au Créateur, s'en vont, à chaque degré d'être décroissantes et plus imparfaites, jusqu'à la matière qui n'est que le signe visible de cette imperfection, et jusqu'au simple possible qui n'est plus que de l'être idéal, irréel et imparticipé.

Ce développement de l'être créé se distribue en trois régions : deux qui s'opposent : le pur spirituel et le matériel et une, intermédiaire, qui participe des deux, à la fois spirituelle et matérielle : la région humaine. Entendons cependant que l'opposition, pour être réelle, n'est pas absolue, et que tous ces degrés sont constitués d'être dérivé de l'être divin, y participent tous ; mais au sommet c'est une perfection que Denis et S. Thomas qualifient encore d'infinie, et en bas la potentialité pure qui, sans doute, n'est pas donnée dans le réel, mais à laquelle tend le créé dans ses régions inférieures.

Entre ces deux extrémités, et dans chacune des trois régions qui en composent l'intervalle, les êtres se répartissent encore en degrés multiples, différenciés par la quantité de perfection, c'est-à-dire d'être, qu'ils comportent. Le monde spirituel comprend trois hiérarchies ; chaque hiérarchie trois ordres ; chaque ordre un nombre indéfini d'espèces, qui ne comptent chacune qu'un seul individu. La région humaine n'admet qu'un degré et qu'une espèce, car déjà la multiplication ne se fait plus seulement par différence de perfection, mais par reproduction de types d'une même espèce, différenciés par les caractères individualisants de la matière.

Le monde matériel se développe en deux régions bien distinctes, dont le sort, dans l'histoire des idées, serait curieux à suivre. L'une — le ciel et le monde sidéral — formée de la quinte essence, proche, comme les esprits dont elle est le séjour, de la splendeur divine, à la fois supérieure et inférieure à la région humaine, participe, sinon à la connaissance, encore que peut-être elle soit animée, au moins à une sorte d'immutabilité ou d'immortalité qui la fera persister dans l'état futur de l'univers. Elle a ses cercles ou ses sphères dont le centre est la terre. L'autre est notre monde matériel, tel qu'il se présente à nos yeux, distribué en êtres sensibles, vivants et inanimés, avec les multiples subdivisions qu'étudie l'histoire naturelle.

Le tout, qui forme l'univers, constitue ainsi une hiérarchie immense dont tous les degrés sont en dépendance étroite, et quant à leur action, et quant à leur fin, et dont l'ensemble présente une beauté et une fin supérieure voulue spécialement de Dieu, la meilleure apparemment, et en vue de laquelle il permet les imperfections et les maux inévitables. C'est la hiérarchie de nature, ou statique, telle qu'elle résulte de l'acte créateur. C'est le flux de l'être dans son premier mouvement hors de Dieu, loin de Dieu.

Mais l'amour ne donne que pour reprendre, ou plutôt l'amour donne et ne croit jamais avoir assez donné. L'unité ne se disperse un moment dans le multiple que pour se reconstituer mieux, ou l'infini ne se déploie dans le fini que pour le ramener à soi et « s'infiniser » plus encore. Loi de l'être ou exigence de l'amour ? Les deux apparemment. Quoiqu'il en soit, l'univers, qui s'est éloigné de Dieu dans son mouvement de flux et s'est par lui constitué dans l'imperfection de nature, va, par un mouvement de rappel, revenir à Dieu, par et pour la perfection de son opération dont le plus haut degré constitue sa fin.

La force ascensionnelle qui détermine ce reflux des êtres est sans doute l'attrait de Dieu, au demeurant sa perfection, la loi de l'unité ou les besoins de son amour, attrait qui prendra au cours de l'ascension, des formes très diverses, depuis la prémotion physique jusqu'aux illuminations de la grâce

et à la lumière de gloire. Mais elle revêt dans les êtres eux-mêmes une forme propre, individuelle, aveugle chez beaucoup et partant nécessaire, chez d'autres claire et libre, au moins en de certaines limites. C'est proprement leur action.

Cette action elle-même se décompose en deux éléments essentiels : l'intelligence et la volonté, dont les formes élémentaires sont la finalité inscrite dans les choses ou loi naturelle, et le désir. A ces deux formes se ramènent toutes les diversités de l'action. Comment chacune d'elles se dégage de la contrainte et de la multiplicité de la matière et graduellement monte vers la liberté, la lumière et l'unité ? Comment ces deux forces de l'âme, d'abord dissociées ou accordées sur des modes différents, convergent au même but, finalement se rejoignent, et, enfin unies, s'élèvent d'un même élan jusqu'à Dieu, forme concrète de l'unité et de la perfection ? C'est l'objet précis de la présente étude.

Mais la pensée de S. Thomas ne s'arrête pas à l'esquisse de ce premier mouvement. Le monde reflue à sa source, vers l'unité, vers Dieu, attiré par lui et mû par le puissant ressort du désir. Sans doute. Mais jusqu'où va-t-il ? Jusqu'à la fusion première dans l'un unique ? ou s'il reste distinct dans l'union ? A quel degré du divin atteint-il ? et quelle est exactement sa fin dernière ?

Le mouvement de retour est bien en vue de l'unité, mais sans détruire jamais l'individualité du créé, au moins du monde de l'esprit. La fin de toute créature est l'assimilation à Dieu. Cette assimilation a son fondement dans l'être même attribué à chacun, puisqu'il est déduit de Dieu, si analogique qu'en soit la ressemblance. C'est par l'action sous toutes ses formes, et par ses deux formes essentielles, l'intelligence et la volonté, qu'elle se développe ; c'est par l'acquisition de plus de bien, de plus de perfection, de la plus grande perfection possible, qu'elle se réalise. La fin dernière ou le développement complet de l'être, le plus haut degré possible de son assimilation divine par conséquent, s'obtient quand cet être a fait passer à l'acte toutes les virtualités dont il était tout d'abord composé.

Ces virtualités, et donc les limites de l'assimilation divine, sont aussi à deux degrés. Le premier comprend toute la perfection de l'ordre naturel, à laquelle l'être, en chacun des plans de la hiérarchie, peut prétendre de par la capacité propre à sa nature. L'autre comporte en plus la perfection, moyens et fin, que Dieu, par un surcroît d'amour, a assignée à certaines catégories de créatures et qui, sans dépasser leurs possibilités absolues, est cependant en dehors de leurs exigences naturelles. Pour tous les êtres doués d'intelligence, cette fin dernière est la vision immédiate de Dieu, qui se superpose à la connaissance qu'ils en peuvent avoir par les seules forces de leur intelligence, la complète et en épuise les suprêmes aspirations.

Mais longue et difficile est la préparation. Il y faut une purification des sens qui va jusqu'au dépouillement et ne s'achève bien que dans la mort. Il y faut une adaptation morale de l'âme qui monte de vertus en vertus jusqu'au parfait amour. Il y faut surtout un concours particulier de Dieu qui est la grâce sous ses formes diverses et son cortège de vertus, de dons, de béatitudes et de fruits. Pour le détachement complet, il faut la mort ; pour la vision définitive, il faut la lumière de gloire. Dès lors, plus rien ne s'interpose entre l'intelligence et Dieu : ils se touchent, ils s'unissent, ils se voient, ils se possèdent, ils jouissent. L'âme déiformée connaît de la science de Dieu, aime de son amour, est heureuse de son bonheur.

Avec des degrés encore cependant. Car, dans leur mouvement d'ascension, toutes les âmes n'ont pas monté du même élan, et toutes n'ont pas atteint à la même hauteur. Et puis, il y a des arrêts, des chutes, des sursauts. Il s'est ainsi établi dans la hiérarchie primitive de nature, au moins

dans la région humaine, une hiérarchie nouvelle qui est celle de mérite, hiérarchie de mouvement ou dynamique, fondée à la fois sur le concours de Dieu et sur la part de l'homme représentée par l'action de l'intelligence et surtout de la volonté.

Cette hiérarchie est essentiellement instable, tant que dure la vie présente. La mort la fixe et la hiérarchie de mérite se consolide dans la hiérarchie de gloire. Celle-ci résulte de la vision divine et de ses divers degrés. Elle est l'état définitif que doit réal ser la création ; elle lui répond ; elle est le retour achevé à l'unité et à Dieu, comme la création était la diffusion dans le multiple et l'imparfait. Elle n'est pas seulement une explication humaine ; elle embrasse l'univers entier ; car c'est tout l'être qui est en cause et dont il faut rendre compte. Le monde inférieur au surplus est ordonné au supérieur ; il a sa fin en lui et participe à son élévation. Cependant, deux éléments de l'ensemble n'ont point leur place dans la hiérarchie dernière, au moins dans la hiérarchie de gloire : le monde sensible et végétatif, parce qu'il requiert des conditions de vie essentiellement instables et que, dans la terre nouvelle, tout mouvement doit cesser. Le monde de l'esprit ne se ramène pas davantage tout entier à Dieu. Les hiérar hies de mérite et de gloire sont fondées sur l'adhésion de la volonté au bien. Or celle-ci peut s'en détourner. Tout ce qui aura montré une volonté persévéramment rebelle et, jusqu'au terme, cherché son bien en dehors du souverain bien, n'aura point sa place au triomphe final. Dans la hiérarchie de nature, c'était la puissance, la matière qui avait arrêté le flot de la bonté divine ; dans la hiérarchie de mérite, c'est la volonté. Dans les deux il reste un élément irréductible. Plotin avait pu n'en pas admettre grâce à sa théorie des périodes et de la métempsycose, et surtout par une plus étroite parenté avec Dieu. Pour la raison inverse, parce qu'il a singulièrement réduit l'élément divin des âmes, et malgré la purification supplémentaire du Purgatoire, S. Thomas ne peut ramener à Dieu toute la création.

La solution du problème de l'identique et du divers, de l'un et du multiple qu'est la création et le retour à Dieu, n'est donc au demeurant qu'une solution approchante. L'identique et le divers ne se concilient parfaitement qu'en Dieu, dans l'unité de la substance et la trinité des personnes. Et même en Dieu, si les personnes s'identifient dans l'essence, elles s'opposent nécessairement pour la pluralité dans la distinction et l'opposition des relations. Mais, dès que le multiple se pose en dehors de l'un, sur le modèle de pluralité que celui-ci porte en lui-même, on peut l'expliquer, le montrer engendré par l'un, semblable à l'un,et complétant sans cesse la ressemblance divine, jusqu'à s'identifier presque avec lui, on ne pourra jamais les réduire l'un à l'autre. L'un reste transcendant au multiple, et celui-ci nécessairement inférieur à l'un, parce que l'être créé n'est pas constitué uniquement par des idées qui peuvent s'identifier dans l'intelligence — et c'est en celle-ci seulement que se résoud le problème, encore que, même en Dieu, elle soit chargée de multiplicité virtuelle — mais aussi par des participations réelles de la bonté première, qui, tant qu'elles sont posées distinctes de cette bonté, en restent des réductions infimes et multiples, parce qu'imparfaites et inadéquates à l'absolue perfection.

Ce sera peut-être l'œuvre de demain de montrer jusqu'où l'union, à défaut de l'unité, peut être réalisée. Aujourd'hui, il n'en faut que dire les principes de retour, que Dieu a déposés en nous pour nous ramener à lui, intelligence et volonté, connaissance et amour, qui le cherchent ici-bas, dans les ombres de la matière et de la mort, à peine l'entrevoient et déjà s'élancent et chantent, comme si la lumière était proche : *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

CHAPITRE I

PRINCIPES GÉNÉRAUX ET ÉLÉMENTS DE LA CONNAISSANCE

Deus tota in totis congregat (1).

I

Développement de la ligne de connaissance

Deus est ipsum lumen et ab ipso omnes illuminantur (2).

Avant d'être une solution du problème moral que pose l'univers, de sa raison d'être, de son origine et de sa destinée, le retour à Dieu a été une explication de la question longtemps débattue de l'un et du multiple du même et du divers.

La philosophie grecque antésocratique, ceux que S. Thomas appellent les Naturalistes, ont d'abord été frappés de la diversité et de l'instabilité des éléments de la nature, et ont cherché dans la nature même, ou dans la pensée, le principe ou les principes, auxquels tout devait se ramener, par lesquels tout devait s'expliquer.

Avec Anaxagore, Platon et Aristote, le problème s'élargit, se complique et marche à sa solution par l'introduction dans les données de la notion d'un Dieu, distinct du monde qui en procède, qu'il organise et qu'il attire à lui comme à sa fin. Ces philosophes ont posé les principes dont leurs successeurs vont tirer une explication cohérente et d'ensemble.

Les Alexandrins ont retenu des doctrines antérieures que le principe de l'un, du multiple et du divers est en Dieu ; mais ils ont compris que cette unité n'est possible que si le monde a également en Dieu son origine, et ils renoncent résolument à la matière increée pour tirer tout de Dieu, l'existence et l'organisation des choses. Le monde a, d'un mouvement nécessaire, jailli de Dieu, qui s'est ainsi dilué dans le fini ; l'un s'est reproduit dans le multiple ; le parfait en se participant a posé hors de lui l'imparfait ; l'identique en se dégradant a constitué le divers. Mais le problème, avec ces éléments nouveaux, n'en est devenu que plus ardu, et l'opposition entre l'un et le multiple apparemment plus tranchée. Car Dieu et le monde, l'unité et la multiplicité sont maintenant en contact, ou plutôt, c'est de l'un qu'est sorti le multiple. Comment ? Ce sera l'œuvre de Plotin et de Proclus surtout qui chercheront par la théorie des hypostases à réaliser ce difficile passage, sans y parvenir tout à fait. Au-dessus de tout est l'Un, le Premier, qui demeure en soi, solitaire et sans rapports, rem-

(1) I. 352. S. T. I. Q. LV. a. 1. — (2) XX. 103. In Joan. c. VIII. L. 6.

plissant tout le possible dans l'ordre des perfections, limité par aucun être, indéterminé, supérieur à toute définition, ineffable, incompréhensible. Au-dessous de l'Unité, qui est Dieu par excellence, dans le sein de la substance divine, par une émanation nécessaire, coexiste éternellement avec Dieu la seconde hypostase, inférieure à Dieu et à lui seul, aussi voisine que possible de la perfection absolue. C'est le νοῦς, plein de toutes les idées qui forment le monde intelligible, et qui, par l'intermédiaire de la troisième hypostase, vont se réaliser dans le monde extérieur à Dieu. Enfin, au-dessous du νοῦς, tournée à la fois vers les hypostases supérieures et vers le fini dont elle porte en elle les germes ou raisons séminales, hypostase divine elle-même, mais déjà engagée dans la multiplicité et le mouvement, organisatrice, comme le Démiurge de Platon, et principe de mouvement, comme le moteur mobile d'Aristote, se place l'Ame du monde qui fait ainsi la transition entre les deux régions de l'être (1).

A la même époque, les discussions sur le dogme trinitaire dans la doctrine chrétienne, tout en résolvant la difficulté par le mystère, réalisaient une conception de la divinité plus une, et donc une solution plus élégante de la question du multiple. Les hypostases sont à la fois distinctes et identiques. L'unité et la multiplicité coexistent en Dieu. Le monde n'est que le libre déploiement de la pensée divine fécondée par son amour. Le créé est la dégradation de l'incréé, le reflet de sa perfection éminente, plus distant de Dieu peut-être que le monde de Plotin par sa perfection naturelle, mais plus soumis et plus intime à Dieu dans l'ordre de l'amour et de la grâce.

Ce pouvait être là une explication de coexistence de l'un et du multiple ; restaient l'identique et le divers. Sans doute le monde, œuvre de Dieu, s'accuse distinct de son auteur, fini et imparfait. Mais ce monde lui-même manifeste des degrés divers de perfection. Plotin déjà avait posé le principe souverain de cette diversité, que le produit ne peut en aucun cas être égal à son producteur (2), et il semble en avoir fait l'application au développement du monde qui s'étend en degrés de moins en moins parfaits jusqu'aux limites du non-être. On peut même y trouver une esquisse de la théorie des intermédiaires (3). Mais c'est Proclus surtout qui l'a développée à la fois dans la doctrine trinitaire, en multipliant les hypostases, et dans l'exposé de la production du monde, en définissant les divers degrés des hiérarchies créées et en érigeant en loi générale du système des émanations le principe d'après lequel le premier terme de chaque série est en même temps le dernier de la série supérieure. Le Pseudo-Denis le complètera sur ce point en ce qui concerne le monde des purs esprits, et S. Thomas développera la série analytique de l'ensemble du créé, en y ajoutant les classifications d'Aristote pour le monde matériel.

Mais, jusque-là, on s'est préoccupé surtout de concilier le multiple et l'un, l'identique et le divers, dans leur opposition statique. Si la philosophie alexandrine, comme la théologie chrétienne, ont posé le principe du retour des choses à Dieu et ont cherché l'une et l'autre à

(1) Cf. Jules Simon : Histoire de l'Ecole d'Alexandrie. I-281, 295, 328, 353, 400 ; II-410, 417, 427. — (2) Ennéad. III. l. V. C. 3. — (3) Jules Simon : Histoire de la Philos. d'Alexandrie. I-434, 119.

le réaliser par la pratique des vertus et l'extase mystique, quelques-uns même par la théurgie, il n'y a pas encore d'explication rationnelle et méthodique de ce mouvement de retour. On n'a pas suivi dans ses diverses étapes le puissant reflux qui part des régions extrêmes de la matière et va déferler sur la rive divine. Et peut-être cette explication dynamique de l'insoluble problème est-elle la plus satisfaisante. Tant que le multiple et l'un ne font que se juxtaposer immobiles, même dans la pensée divine, on ne peut pas ne pas voir leur opposition, et l'on se demande comment le premier a pu provenir du second. Mais, quand nous aurons vu l'indéfiniment divers et multiple, à chaque degré de son ascension, s'unifier, se condenser, se rapprocher de l'unité, quand l'âme éperdue se trouvera face à face avec la divinité, distincte encore sans doute dans son individualité subsistante, mais fondue dans la lumière et dans l'amour divin, alors la pensée sereine du philosophe pourra se dire peut-être que les distances, dans ce mouvement, et dans ces effusions, et dans cette possession, restent les mêmes malgré tout, mais il se dira aussi que, si le mystère reste inexpliqué, il n'est peut-être plus inexplicable, et que la solution ne consiste pas sans doute à identifier deux termes qui ne sont pas identiques, mais à expliquer leur coexistence et à resserrer leur union aussi étroite que possible.

Et c'est là l'œuvre de S. Thomas. L'unité trinitaire était achevée ; l'unité de l'univers et de son auteur ne l'était pas ; elle ne le sera que quand cet univers, sorti de Dieu, y sera revenu. Mais comment y revient-il ? Peut-on expliquer ce retour, en fournir les raisons, analyser la force qui le produit, en marquer les étapes, en fixer le terme, comme on l'a fait pour la descente ? Le travail est esquissé ; les principes du retour sont assignés ça et là, plus ou moins nettement. Platon a établi un rapport entre la loi et l'être contingent, et les individus sont les participations des Idées. Aristote a fait de Dieu la cause finale, l'irrésistible attrait qui meut le monde imparfait vers l'immobile perfection ; il a déposé dans la substance individuelle tous les développements possibles de chaque espèce ; il a fait de l'opération intellectuelle la plus parfaite opération de l'homme, et de sa plus parfaite opération intellectuelle sa perfection suprême. Plotin a non seulement posé le principe du retour des choses à Dieu, mais il en a distingué la cause, qui est l'action, non seulement en Dieu qui produit l'homme, mais dans l'homme qui revient à Dieu. On commence par la science, si on finit dans l'extase (1). Proclus accuse plus nettement encore l'action divine dans la production du monde. L'action créatrice n'est plus pour lui une dégradation de la nature divine ; elle en est au contraire l'exaltation. Mais le monde se ressent jusque dans ses derniers phénomènes de l'unité de la parole à laquelle il doit l'être et la vie. Il participe à l'action, comme le Dieu dont il est l'image ; chaque substance contient donc le fond inerte de sa réalité et tend à le développer (2). La monade, dira plus tard Leibnitz, est pleine de virtualités infinies qui se précisent dans l'action. La nature profonde des êtres, c'est la possession anticipée, enveloppée, potentielle, de

(1) Jules Simon : Hist. de la Phil. Alex. II-459-61. — (2) Ibid. II-500-3.

tous les phénomènes possibles, compris dans la définition d'une même espèce, et c'est en même temps une force énergique qui se développe selon sa loi, si les circonstances la favorisent (1).

De ces éléments encore épars, de ces explications encore incertaines, S. Thomas va constituer une théorie d'une belle unité et d'une singulière puissance. Dieu, en même temps qu'il se réfléchit dans son Verbe, pense le monde ; par amour, il le veut existant d'une vie propre ; et le produit hors de lui, par participation finie de son infinie perfection. Ce monde se déploie hors de Dieu en hiérarchies ordonnées et de plus en plus imparfaites, jusqu'aux limites extrêmes de la matière et du possible. Mais, même en ses plus hauts représentants, le créé est encore singulièrement indigent. Il a moins tant de perfection que la possibilité d'en acquérir. Sa perfection consiste proprement à revenir à Dieu, d'où l'acte créateur l'a projeté, mais à y revenir dans la proportion où sa nature, c'est-à-dire son degré originaire de potentialité, le lui permet. Sa fin, à tous les degrés de la hiérarchie, est donc l'assimilation à Dieu ; mais, seules, les créatures douées d'intelligence peuvent prétendre à une véritable déiformation qui les mette en contact immédiat avec Dieu et le leur fasse posséder dans la connaissance et dans l'amour. Comment s'opèrent ce passage de la puissance à l'acte, cette assimilation et ce retour à Dieu ? D'abord sous l'action divine elle-même : c'est Dieu qui agit sur le monde pour le perfectionner et le ramener à lui. Il est sa fin dernière, la masse infinie de perfection qui attire le poudroiement de satellites déployées dans son orbite. Mais encore cette action ne s'exerce pas que par cet attrait lointain qui suffisait à Aristote, mais par une opération positive, efficace, quoique proprement ineffable, identique en son fond à l'acte créateur et à l'acte conservateur et providentiel, car l'être créé n'existe, ne se maintient, n'agit que par Dieu. Comme son être est tout entier de Dieu, ainsi son action. Par don de nature ou de grâce, il a tout reçu de lui et il en attend tout.

S. Thomas n'oublie donc aucun des droits de Dieu sur sa créature. Mais, quelque néant que soit cette créature en sa présence, elle est cependant quelque chose en elle-même ; et, plus S. Thomas s'est efforcé de resserrer la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu, plus maintenant il va exalter la dignité de la créature à tous ses degrés, et montrer la part qu'elle peut et doit avoir, dans sa coopération avec Dieu, à ce mouvement de retour par lequel elle atteint sa perfection et sa fin qui est Dieu. Et c'est l'objet précis de cette étude que de chercher à dégager, dans la doctrine de S. Thomas, la participation de la créature à son ascension vers Dieu, ou du moins les deux forces ou tendances essentielles par lesquelles, dans l'ordre de la nature, s'élabore ce mouvement vers l'unité et la perfection, pour s'en rapprocher autant qu'il est possible, sans jamais se confondre avec elle. Car il faut renoncer, pour ce qui est de la doctrine de S. Thomas, à toute solution du problème où l'un des termes, le multiple, disparaîtrait par confusion dans l'unité. La création est sortie du sein de Dieu, par participation finie de son être parfait. Dieu pourrait, de

(1) Ibid. 504.

puissance absolue, l'anéantir, ramener à l'unité primitive absolue la multiplicité du créé, en supprimant son existence individuelle hors de Dieu, il ne saurait y avoir de rappel de l'être créé dans la masse de l'incréé, d'unité par fusion de tous les éléments de l'être. La nature des êtres, pour S. Thomas et toute la scolastique, ne change pas ; ils sont irréductibles à une forme unique.

Mais, pour immuable qu'elle soit, cette nature n'en présente pas moins une grande élasticité. A son jaillissement du rayon créateur, elle est composée presque exclusivement de possibilités, de puissance, dit S. Thomas, non pas purement logique, mais réelle, active, grosse de toute la perfection future. Et cette perfection, au moins pour certaines catégories du créé, est en quelque manière illimitée, puisque, par nature ou par don, elle atteint à la déiformité, à l'union et à la possession de Dieu. Et donc la réduction à l'unité, que l'analyse de la notion de la création et du créé a, malgré un incontestable lien de parenté commun à Dieu et au monde, accusée impossible, pourrait être envisagée sous un autre aspect. Nous avons, en effet, constaté (3) dans les éléments constitutifs du créé, en même temps qu'une certaine parenté divine, et précisément comme conséquence de cette origine et de cette dépendance de l'être divin, une attirance de la part de Dieu, et, dans les êtres, correspondant à l'attrait divin, un rappel, un mouvement de retour, une tendance qui revêt les formes multiples du désir. C'est proprement le contenu des possibilités, dont nous venons de dire qu'est essentiellement constituée la nature du créé. Si, par l'élément mobile d'eux-mêmes, les êtres allaient pouvoir s'élever à plus de perfection, se rapprocher par conséquent de Dieu et de l'unité, nous arriverions à cette conséquence, assez inattendue de ceux qui, les premiers, ont posé la question de l'un et du divers, que ce serait par la partie d'eux-mêmes soumise au changement, par leur devenir, que les êtres se ramèneraient à l'identique, et par la multiplicité qu'ils reviendraient à l'unité. Dans quelle mesure ils la peuvent atteindre, ce sera à dire ; mais la solution, même approchante, vaut d'être examinée.

Cet élément mobile des êtres, leur devenir, ou, pour parler le langage de S. Thomas, leur puissance, se réalise et s'exprime dans l'opération. L'opération est, pour le créé, le passage de la puissance à l'acte, le moyen d'obtenir et de conserver le bien ou la perfection dont la nature est susceptible ; l'opération propre de chaque être est sa fin, et sa plus parfaite opération est sa fin dernière. Les formes de l'activité des êtres sont apparemment multiples, mais nous avons vu, et nous aurons à redire qu'elles se ramènent essentiellement à deux : l'intelligence et la volonté, la connaissance et l'amour. C'est donc par ces deux voies que le monde va remonter à Dieu, et la multiplicité se ramener à l'unité.

Nous verrons, en effet, la connaissance s'éparpiller d'abord dans l'infiniment divers, comme l'être dont elle est la forme supérieure

(1) Annales de Philosophie Chrétienne, Février-Juin 1912. — (2) I-III, 144, 462 ; II-93, 249 ; V-145 ; VII-107 ; VIII-204, 507 ; X-177 ; XI-510, 516 ; XII-103, 281, 406 ; XXIII-116. — S. T. I. Q. XVII, a. 3, 4 ; Q. LXXVI, a. 1. — C. Sent. II. D. XXXVIII, Q. I. a. 2. — S. C. G. I. C. C. ; III. C. XXV ; C. CII.

d'activité, puis se ramasser, se concentrer, s'universaliser et réduire, au moins idéalement, la multiplicité de son objet à l'unité de représentation. Mais encore, parce que tout est en tout, et que l'ordre de la pensée et l'ordre du réel finalement coïncident, S. Thomas entend établir qu'à défaut du rappel effectif du divers à l'un, la connaissance peut au moins trouver celui-ci dans celui-là, Dieu dans le monde et non seulement le rencontrer au bout d'un syllogisme, mais l'atteindre dans sa réalité. A cet effet, sans doute, la connaissance devra s'adjoindre un autre élément, une autre force de l'être, le désir qui s'achève dans la volonté ; mais connaissance et volonté ne sont que les deux aspects essentiels de l'être, les deux formes d'activité par lesquelles il tend à la perfection, qui s'exprime dans l'unité.

Mais, avant de descendre dans le divers et le multiple que nous rencontrons dans la connaissance et dans la volonté, marquons d'abord le plus fortement possible leur rapport fondamental à l'unité. Il n'y aura dans les conclusions que ce que nous aurons mis dans les prémisses. Intelligence et volonté ne nous ramèneront à Dieu que parce que l'être, dont elles sont les forces actives, a lui-même en Dieu son origine.

Dieu se développe dans le monde sous deux formes : l'être et la pensée. En lui, ce sont choses identiques ; c'est leur imperfection, leur potentialité qui, dans la créature, les sépare. Le rayon créateur, à sa sortie de Dieu, se bifurque donc en deux lignes (1) : celle des êtres, exposée dans une étude précédente, et celle de la connaissance. C'est de celle-ci dont nous avons à suivre le double mouvement d'aller et de retour, de descente et d'ascension, de dégradation successive, à mesure que l'être, en s'éloignant de Dieu, voit, dans la même proportion, se réduire son aptitude à connaître, et de perfection reconquise par la connaissance qui perçoit le bien déficient, et par la volonté qui se l'agrège.

Il ne faut pas entendre, cependant, cette bifurcation comme une scission dont les éléments iraient se développant chacun en leur sens, sans rapport l'un avec l'autre. Etre, intelligence, intelligible et même intellection, en leur réalité supérieure ne sont qu'un, et, dans les divers degrés de l'être, nous en avons dit le constant parallélisme et l'incessante compénétration. C'est là le principe fondamental qui relie l'ordre idéal à l'ordre réel, que la plupart des philosophes ont tant de peine à concilier, quand ils ne les déclarent pas inconciliables. C'est ce même principe de l'identité foncière ou de la correspondance des deux ordres qui fonde aussi pour S. Thomas la valeur indiscutable de la connaissance et permet le passage de l'intelligence à la volonté.

La divergence ne se produit même pas pour tous les éléments de la connaissance. Celle-ci comporte en effet essentiellement l'intelligence ou sujet connaissant et l'intelligible ou objet connaissable.

L'intelligence a son développement identique à celui de l'être, tel que nous l'avons exposé. Les êtres ont l'intelligence dans la propor-

(1) I-357, 361 ; XIV, 144, 344, 382, 503 ; XV, 110 ; XXIX, 426. — S. T. I. Q. LVI. a. 2 ; Q. LVII. a. 2. — QQ. D. De An. a. 18 ; De Ver. Q. II. a. 1, 13 ; Q. VIII. a. 9 ; Q. XIX. a. 2.

tion où ils ont l'être. L'être possède essentiellement la faculté de se connaître : c'est le fond même de l'être. On ne peut concevoir l'être autrement que se connaissant, ni avec une opération autre que celle de savoir qu'il est l'être (1). La nature de l'être, sa perfection suprême consiste donc à être transparent à lui-même, lumière, mais lumière qui sait qu'elle est lumière, et qui ne le serait pas, et qui ne serait rien, si elle ne le savait pas, ou tout au moins qui ne serait, et qui de fait n'est quelque chose, que dans la mesure où elle le sait. L'être parfait, c'est donc l'acte pur ou la pure lumière. Et quand S. Thomas cherche quel est, parmi les divers attributs de la divinité, le plus essentiel et le premier dans l'ordre logique, il n'en trouve pas qui soit plus propre et plus explicatif de l'être divin que l'intelligence. En Dieu donc être et intelligence sont identiques ; l'être suprême est la suprême intelligence ; il est tout entier clair et évident à lui-même ; et, parce qu'il est tout, il connaît tout.

Précisément parce qu'ils ne sont plus tout l'être, les êtres créés ne sont plus toute l'intelligence ; leur capacité de comprendre se réduit avec leur degré d'être ; leur être n'est plus qu'un rayon divin, et donc leur intelligence une étincelle. Ils sont encore, dans leurs plus hauts degrés, tout lumineux ; leur intelligence se confond même avec leur nature, au lieu d'en être une simple faculté, comme dans les êtres inférieurs. Mais, à mesure que la perfection diminue, la lumière qu'ils sont diminue aussi, et, dans les mêmes proportions, les ombres gagnent. Tant qu'il n'est pas plongé tout entier dans la matière, l'être, comme le soleil qui lutte contre le brouillard montant, garde encore un côté lumineux. Par son sommet il voit encore ; s'il n'est plus tout entier intelligence, il a encore une faculté intellectuelle, un œil ouvert et sur lui-même et sur le reste des êtres. Etre et intelligence en leur fond restent identiques, ou du moins coïncident, et c'est le cas de notre intelligence. Après nous et même en nous, pour nos autres facultés, les ténèbres s'épaississent graduellement, ne laissant plus filtrer par les fissures ou fenêtres des sens que de minces rais de lumière. Puis la lueur que représente le dernier degré d'être se voile entièrement sous le revêtement de la matière. L'intelligence s'achève en finalité, intime encore à l'être, mais inconsciente. Et nous avons ainsi la ligne des intelligences divine, angélique, humaine et sensible qui correspond exactement à celle des êtres et suit la même loi de développement qui les fait se multiplier et réduire leur universalité à mesure que sa perfection va se dégradant.

Au sommet, l'intelligence divine, absolument adéquate et identique à son essence. Son être, c'est l'être divin ; son objet, c'est l'essence divine ; son acte, c'est le Verbe divin : autant d'aspects divers d'une seule et même substance. Puis viennent les intelligences angéliques ou substances séparées, natures purement intellectuelles, chez qui l'intelligence est encore identique à l'essence ; elles ne sont pas intelligentes, elles sont intelligences. Mais déjà leur objet n'est plus adéquat à leur essence ; elles comprennent plus d'être qu'elles n'en possèdent réellement ; et c'est avec elles que va commencer la bifurcation de

(1) La volonté, qui est la seconde et seule autre opération des natures spirituelles, n'est que la connaissance affective qui aime l'être qu'elle sait qu'elle est.

l'intelligible. A plus forte raison, leur acte et leur verbe ne sont-ils plus identiques à leur nature, ce n'est plus qu'un accident, mais encore parfait dès son apparition et constant dans sa perfection.

L'âme humaine n'est plus une intelligence, elle a l'intelligence, plus exactement un intellect (1), car son essence n'est plus tout entière intellectuelle, engagée qu'elle est par ses parties inférieures dans la matière. Son intelligence n'est donc plus qu'une faculté, qu'une partie de son activité ; et l'acte d'intelligence est son opération la plus élevée, mais non plus l'unique opération. Son objet lui est encore plus étranger, puisqu'elle ne se connaît même plus directement elle-même, et son acte est mobile autant que les fluides images de l'imagination qui le déterminent.

Dans les êtres sensibles, l'intelligence se limite encore, comme leur nature que nous avons vue s'emprisonner dans le cadre étroit de la matière. Elle n'a plus son regard ouvert sur l'universalité des choses ; elle n'a plus que des vues particulières sur un horizon borné ; elle perd jusqu'à son nom d'intelligence ou de pénétration interne pour celui des sens, sous lequel elle ne saisit plus que les aspects réduits, spéciaux et superficiels des contingences matérielles.

Enfin dans le reste des êtres, avec la forme de plus en plus noyée, encroûtée de matière, l'élément sensible s'est retiré à son tour de la surface active des êtres ; ses fenêtres se sont closes sur le monde extérieur ; la conscience, qui n'est que la connaissance que l'on a de sa connaissance, s'est endormie. L'intelligence cependant n'a pas tout à fait disparu, puisqu'il reste de l'être, et qu'elle lui est proportionnée ; mais elle s'est en quelque manière retirée au dedans de lui, dans la forme engourdie, et la dirige encore comme elle nous dirigeait, mais obscure, latente, toute passive, s'ignorant elle-même ; elle n'est plus que la finalité, la direction, inhérente sans doute à l'être lui-même, mais qu'il ignore, imprimée en lui, pour qu'il atteigne sa fin, par la suprême intelligence dont toute intelligence n'est qu'une forme participée. Car tout est en vue de la fin ; les êtres eux-mêmes. Seulement, Dieu les a gradués suivant le mode dont ils y parviennent : les uns, sans avoir ni la direction, ni le principe du mouvement qui y conduit, et c'est le plus bas degré de connaissance auquel nous venons d'aboutir ; les autres en ont le principe, mais n'en connaissent pas le terme ; ils se meuvent eux-mêmes sans avoir l'idée de la fin à laquelle ils tendent : ce sont les animaux ; d'autres, enfin, se déterminent eux-mêmes et connaissent leur but : ce sont les êtres proprement intelligents.

Il y a donc une hiérarchie des intelligences parallèle ou même

(1) Pour S. Thomas, une intelligence — *intelligentia* — est l'être à connaissance purement intuitive, tel qu'est l'ange ou Dieu. — L'intellect — *intellectus* — au contraire, sans être privé de toute capacité intuitive, est surtout la faculté de connaître par induction ou déduction — *per discursum* — ce qui est le caractère propre de la raison humaine.

identique à celle des êtres (1). Nous aurons même à dire que l'action hiérarchique des êtres procède de leur intellectualité et se réfère toute à des degrés divers, à la connaissance qui est le résultat de l'opération intellectuelle. Comme celle des êtres, la hiérarchie des intelligences procède de l'unité et de la simplicité, c'est-à-dire de la souveraine perfection intellectuelle, pour se développer dans la multiplicité et la complexité, au demeurant dans une imperfection ou une potentialité sans cesse grandissante. Ainsi verrons-nous se développer dans le même sens tous les éléments de la connaissance. Parfaite, une et simple à son sommet, identique à l'être, identique à l'intelligence, identique à l'intelligible, pure lumière qui s'illumine elle-même et donc tout intuitive, la connaissance se disperse en descendant dans les êtres inférieurs, se décompose en éléments qui s'opposent, devient recherche de vision qu'elle était, restreint son horizon, restreint son acuité, s'adombre, s'obscurcit et s'éteint. Nous venons de le voir pour les intelligences, montrons-le pour les intelligibles.

II

Ligne des intelligibles

Sicut ab illis (divinis) idaeis effluunt res ut subsistant in forma et in materia, ita effluunt species in mentibus creatis, quae sunt cognoscitivae rerum (2).

Si le sujet connaissant ne se distingue qu'en raison des différents

(1) XV, 41 ; XXIX-518. QQ. D. De Ver. Q. XV. a. I. Pour identique qu'elle soit à celle des êtres, la hiérarchie des intelligences se distribue cependant d'après un principe formel différent de celui qui classe les êtres d'après leur perfection. Pour les intelligences, du reste, comme pour les êtres, les principes de distribution sont assez nombreux et divers. C'est d'abord leur degré de spiritualité ou d'immunité de la matière. Et de ce point de vue, nous avons Dieu, acte pur, dont l'opération d'intelligence est identique à l'essence ; les anges, pures intelligences encore, mais dont la connaissance se surajoute, pour la parfaire, à leur nature ; les intelligences humaines qui ne sont plus qu'une faculté de l'âme à portée cependant universelle ; les sens qui ne sont que des facultés limitées, des points de contact réduits avec le monde matériel. Une autre classification des intelligences se prend du plus ou moins d'universalité de leur objet : celui de l'intelligence divine étant Dieu lui-même ou la totalité de l'être ; celui des anges, la totalité de l'être créé et Dieu lui-même, mais connu de connaissance limitée ; l'intelligence humaine, malgré une aptitude à connaître tout, n'a plus cependant pour objet adéquat que l'essence des choses matérielles ; enfin, les sens se bornent à des vues de détail prises sur la variété des accidents matériels. Le mode de connaissance permet aussi diverses distributions. L'intelligence divine connaît par sa propre essence considérée comme son objet et connaît tout dans cette essence ; l'intelligence angélique connaît dans son essence également, mais elle n'y connaît que le contenu de cette essence, toutes ses autres connaissances lui arrivent par le moyen d'espèces infuses transmises par Dieu dans l'illumination ; l'intelligence humaine, au contraire, comprend par en bas et tire des images fournies par la perception sensible l'objet ou la matière de sa connaissance ; les sens reçoivent directement les impressions du sensible. Au point de vue des caractères même de la connaissance, Dieu connaît tout et totalement *in uno intuitu*, dans le *nunc* immobile de son éternité ; l'ange connaît intuitivement et immuablement tout ce que contient l'idée qui informe son intelligence, mais son intelligence ne perçoit pas en même temps toutes les idées qu'elle est apte à comprendre ; l'intelligence a bien une faculté d'intuition, mais il faut aussi que la raison raisonne, induise, déduise, aille du connu à l'inconnu. La connaissance sensible enfin est en elle même un perpétuel écoulement, sans rien de fixe, et se répand sur tout, sans percevoir le fond immuable des choses. — XXIX. 518. — De Div. Nom. C. VII. L. 2. — (1) QQ. D. De Ver. Q. XIX. a. 2.

degrés d'êtres constitués en natures intellectuelles, sensibles, etc., l'objet connu, par contre, s'en sépare très nettement, et c'est lui qui, sous le nom d'espèces intelligibles, va constituer le second rayon de l'irradiation créatrice. Cette bifurcation, loin d'être une imagination de philosophe à la recherche de distinctions subtiles, tient au contraire à l'essence même de l'être créé et de la connaissance. En Dieu, sujet connaissant et objet connu, intelligence et espèce intelligible sont identiques, parce que d'une part l'intelligence est identique à l'essence, et que, de l'autre, il n'existe pas d'objet connaissable en dehors de cette essence. Cela peut s'énoncer par une série d'égalités : l'intelligence divine = essence divine ; essence divine = tout l'intelligible ; donc intelligence divine = tout l'intelligible. C'est la perfection de la connaissance et de la réalisation absolue du principe de l'identité de l'être et de la connaissance.

Mais il n'en va pas ainsi pour l'être créé. Il est essentiellement limité et fini ; il n'est qu'une participation de l'être universel ; il n'épuise donc pas en lui la totalité de l'intelligible. D'autre part cependant, l'intelligence, comme telle, en quelque être qu'elle soit donnée, est universelle, c'est-à-dire possède la capacité de tout comprendre ; car, pour comprendre, elle n'exige pas la réalité de l'être, mais seulement sa représentation idéale, intelligible. Et donc il en résulte que l'intelligence de l'ange, par exemple, apte, ainsi que nous venons de le voir, à tout comprendre, n'aurait, laissée à ses propres moyens, pour horizon intellectuel qu'elle-même, c'est-à-dire une nature supérieure, sans doute, mais limitée. Mais, par ailleurs, l'ange, pur esprit et premier être, ne peut recevoir sa connaissance d'êtres inférieurs, surtout d'êtres matériels, pour la perception desquels il n'a point d'organes. Son intelligence resterait ainsi en puissance de la plus grande partie de l'intelligible, à savoir et des autres êtres et de Dieu, ce qui est impossible, car la puissance est naturellement ordonnée à l'acte. C'est à cette difficulté que pare le déploiement de la ligne de l'intelligible, rayon issu de Dieu qui va projeter dans les intelligences les espèces intelligibles par lesquelles elles pourront comprendre.

C'était nécessité encore de ce point de vue que nous aurons à préciser, à savoir que la connaissance a lieu par fragmentation de la vérité divine. Nous venons de voir, en effet, que les intelligences sont une participation de l'essence divine ; de même les intelligibles ; car les choses ne sont connaissables, et l'intelligence ne les connaît qu'autant qu'elles participent de l'intelligibilité, c'est-à-dire de la vérité divine. La source de cette participation, et donc pour nous de la vérité, se trouve dans les idées divines. Elles ont déjà, par les participations qu'elles sont de l'être divin, constitué l'être créé dans sa nature et dans son intelligence ; c'est encore par elles, par la participation de leur propre intelligibilité, que cette intelligence passera à l'acte. Elles vont se déployer en rayon intelligible, en objet de connaissance, sur un mode analogue à leur déploiement dans les êtres et dans les intelligences. Et c'est aussi à sa sortie de Dieu que va bifurquer le rayon créateur. Suivons le développement

de cette ligne d'intelligibilité qui va se profiler comme la ligne de l'être jusqu'à l'extrême limite du possible.

Dieu comprend, outre lui-même, mais en lui-même, toutes choses. Il a, de ces choses, des idées qui en sont la représentation typique ; car, de même que l'être que les choses ont en Dieu est plus réel que celui de leur propre nature, ainsi pour la représentation idéale qu'elles ont dans la pensée divine : elles ne sauraient avoir, dans leur réalité propre, le degré d'intelligibilité dont elles jouissent dans les idées divines. Ajoutez à cela que l'appréhension directe des choses n'en saisit que l'élément actif, la forme, alors que la représentation des choses en Dieu s'étend non seulement aux idées universelles, mais à celle des individus et des moindres nuances de l'être, à la matière par conséquent aussi bien qu'à la forme. Toutes ces idées jaillissent de Dieu avec le rayon créateur à la fois comme créatrices, et elles produisent ainsi les êtres ; et comme représentatives, et elles produisent la connaissance des êtres, à la fois, telle que Dieu la possède et telle que les êtres sont capables de la posséder.

En dehors de Dieu, elles ont trois étapes de développement et portent trois noms différents. Pour les anges, on les appelle espèces infuses ; pour l'intelligence humaine, principes premiers ; dans les autres êtres, elles s'identifient avec leurs formes dont elles constituent l'aspect intelligible.

L'ange, avons-nous dit, ne pouvant connaître assez bien par sa propre essence (1) ni Dieu, ni les autres êtres, reçoit de Dieu le rayon intelligible des idées divines, dans lequel est contenu tout l'objet de la science divine, mais que la créature ne peut s'adapter que dans la mesure de ses propres moyens. C'est donc par les idées qui y sont contenues et qui sont les représentations des choses en Dieu, types elles-mêmes de la réalité extérieure, que les anges connaissent tout ce qui leur est possible de connaître. Leur science n'est ainsi en rien tributaire des choses en elles-mêmes. Ce sont ces idées ou représentations que l'on appelle espèces infuses. Elles ne constituent pas une vision de Dieu, car Dieu, que les anges connaissent aussi par ce procédé, n'est pas, de cette manière, connu dans son essence, mais par une représentation inadéquate de lui-même. Ce n'est même pas précisément une vision en Dieu ; car, si le rayon intelligible a son principe en Dieu et est constitué par les idées divines, ce n'est pas exactement en Dieu, mais dans ces idées considérées en elles-mêmes et dans la communication qu'ils s'en font les uns aux autres que les anges connaissent. Tout au plus, le pourrait-on dire des trois ordres de la première hiérarchie qui considèrent Dieu en lui-même. En effet, en s'engageant dans la hiérarchie des intelligences angéliques, le faisceau intellectuel tombe sur le premier des Séraphins qui le reçoit ainsi dans son intégrité et atteint le plus haut degré possible de la connaissance créée. Puis, ce rayon filtre, pour ainsi dire, à travers cette première intelligence et suit le développement de l'être ; le second des Séraphins, étant d'un degré d'être et d'intellectualité inférieur au pre-

(1) Parce que tout est en tout, le parfait dans le moindre et le moindre dans le plus parfait, l'ange a bien par sa propre essence une connaissance de tout, mais confuse et indéterminée, donc insuffisante.

mier, ne peut le recevoir aussi parfaitement ; il faut donc que le rayon se réduise, s'adapte plus exactement à son intelligence, ce qui se produit par la réduction de l'universalité des idées par lesquelles avait compris le premier des Séraphins. C'est, en effet, un des points capitaux de la théorie de la connaissance chez S. Thomas, que plus l'intelligence est élevée, plus elle englobe de connaissances dans une même idée. C'est ainsi que Dieu connaît tout par sa seule essence ; le premier des Séraphins, par le moyen de quelques idées très universelles, fractionnement de l'unique idée divine ; le second, d'une intelligence un peu inférieure, exigera, pour comprendre un objet, des idées un peu moins compréhensives, un peu moins universelles. Et ainsi de suite jusqu'au dernier degré des hiérarchies angéliques. Et ce sera précisément la fonction du premier que de proportionner ainsi, d'adapter les idées qu'il a reçues au degré d'intelligence du second, comme le maître explique et fait voir aux disciples dans les principes généraux toutes les idées qui en découlent, en fragmentant d'autant moins les explications que l'esprit est déjà plus formé. C'est ce qui constitue proprement l'illumination dont nous aurons à préciser les modes en exposant la théorie de la connaissance angélique.

Mais, par suite de cette diminution graduelle et constante de l'universalité des idées du rayon intelligible, de leur particularisation, il arrive un temps où ces idées sans cesse fractionnées, de moins en moins compréhensives, ne représentent plus que les individus tels qu'ils existent, très peu compréhensifs eux-mêmes, dans la réalité extérieure et matérielle. En descendant, le rayon s'est ainsi peu à peu vidé de son contenu de connaissances déterminées, ou, tout au moins, les intelligences qu'il éclaire, par suite de leur diminution de perfection, ne peuvent plus rien y voir de déterminé. Le dernier degré de particularisation des espèces marque ainsi la dernière étape du développement des hiérarchies angéliques. Le dernier des anges ne connaît dans le rayon divin que les individus ; aussi avons-nous vu que sa fonction était également de ne s'occuper que des individus : la fonction se proportionne à la connaissance qui se proportionne au degré d'être, qui se proportionne à la participation reçue de l'essence divine.

Au-delà des anges cependant, la ligne d'être poursuit son développement, ainsi que la ligne d'intelligence. La ligne d'intelligibilité, ainsi diminuée, va-t-elle s'arrêter là ? Non pas. Elle n'a fourni que son premier développement, le plus brillant sans doute, véritable reflet de la science divine, et qui procure tout à l'intelligence : clarté qui illumine et objet tout préparé pour sa connaissance. Dans la suite, elle n'est plus objet de connaissance, elle reste clarté qui illumine. Elle va dans l'intelligence humaine remplir un double office. La nature intellectuelle, par suite de la descente et de la réduction de son être, qui la fait atteindre aux confins de la matière, n'est plus apte à recevoir directement de Dieu des idées pures. Tournée jusque-là vers l'en haut, elle doit maintenant chercher en bas, dans les choses elles-mêmes, la matière de sa connaissance que le rayon intelligible issu de Dieu ne lui fournit plus. Cependant les formes des êtres, qui seront désormais l'objet de sa connaissance et qu'elle va recueillir

par le moyen des sens, ne sont pas immédiatement intelligibles ; il faut les intellectualiser, les purifier en quelque sorte de leurs contingences matérielles : ce sera la fonction de l'intellect agent, impression de l'intelligence divine dans notre propre intelligence, lumière intellectualisante, prolongement en nous du rayon intelligible qui ne nous fournit plus nos idées, mais nous permet de les dégager des choses où elles sont encloses.

Encore ne suffit-il pas que l'intelligence puisse trouver un objet de connaissance ; il faut qu'elle le vérifie, qu'elle le classe, qu'elle l'ordonne, qu'elle puisse en former un ordre de connaissances, une synthèse qui, de l'infinie variété du multiple où elle puise, s'élève jusqu'à l'unité de la pensée divine, où ce multiple a pris sa source. C'est par les premiers principes ou lois de l'intelligence que nous pouvons constituer une véritable connaissance ; et c'est le second office en nous du rayon de l'intelligible. Il est, ne l'oublions pas, l'expansion des idées divines elles-mêmes qui y sont figurées à la fois avec leur absolue unité dans l'essence divine, et avec leurs divers degrés d'universalité, car les idées correspondent aux êtres et se distribuent de la même manière qu'eux. Dans son développement, ce rayon des idées divines se dépouille peu à peu de tout contenu déterminé, les idées se particularisent de plus en plus, ou, tout au moins, s'il reste en lui-même tel qu'il a jailli du sein de Dieu, il est constant que les intelligences, sur lesquelles il se projette, n'y voient que des notions de moins en moins générales, jusqu'à ce qu'elles ne puissent plus même y puiser — et c'est notre cas — la connaissance des choses particulières. Mais il y reste encore, à défaut d'objet de connaissance déterminée, les linéaments, les schémas des idées universelles — d'une universalité qui remonte jusqu'à l'unité divine — par lesquelles comprennent les anges. Ce sont ces cadres, lois, premiers principes ou notions générales, que le rayon d'intelligibilité imprime encore en notre intelligence et qui nous permettent de fonder nos connaissances, de les organiser, de les reconnaître comme marquées, quoique d'un trait moins net, à l'empreinte divine.

Au surplus, ce n'est point le seul élément divin de notre connaissance. En plus de l'intellect, actif et possible, son objet lui-même, les formes qui seront nos idées ne sont qu'un décalque des idées divines ; seulement, au lieu de nous arriver directement sous forme d'espèces infuses comme aux anges, c'est par l'intermédiaire des choses que nous les recevons. Et c'est par elles aussi que nous atteignons à la troisième étape du développement du rayon intelligible. Celui-ci, d'abord distinct du rayon des intelligences dans les espèces infuses des anges, puis s'en rapprochant dans l'intelligence humaine au point de n'être qu'un aspect de cette intelligence, s'identifie tout à fait dans les choses avec leur essence ou leur forme, dont il représente l'aptitude à être connue. L'être, en effet, qu'il soit divin ou participé, présente un triple aspect : considéré en lui-même et en tant que subsistant, il constitue l'essence ou la forme des choses ; considéré comme capable de connaissance, il est intelligence dans la proportion de sa forme ; considéré comme capable d'être connu, d'être objet de connaissance, il est forme intelligible ou sensible, suivant

qu'il est substance ou accident, de perfection universelle ou particulière : d'où les trois lignes des substances, des intelligences et des intelligibles dont nous avons montré le développement successif. Ce sont, du reste, notions à préciser en exposant le mode de connaissance de chacun de ces degrés.

III

Caractères de la connaissance

De ce qui vient d'être dit, on peut dégager déjà deux principaux caractères de la connaissance qu'il n'est pas inutile de noter de suite. Le premier est la relation intime de l'intellectualité et de l'intelligibilité avec l'être. La connaissance ne s'ajoute pas aux êtres, elle en constitue le fond, elle est leur opération essentielle, leur être en action. Elle est l'être transparent à lui-même ; être, c'est se connaître, et inversement. L'être se connaît, comme la lumière éclaire ; en lui-même, dans sa perfection, sans mélange, il est plus que lumineux, il est lumière. La connaissance, comme l'être lui-même, est donc la chose la plus simple et la plus indémontrable qui soit ; elle est le rapport de l'intelligence de l'être à son intelligibilité, c'est-à-dire l'être réfléchi sur lui-même, l'être qui sait qu'il est l'être et ne peut pas ne pas le savoir. Cela est évident de Dieu, même des anges. Quand l'être diminue, l'intelligence, l'intelligibilité, et donc la connaissance diminuent dans les mêmes proportions : la forme s'adombre de matière, se contracte par moins d'être, et donc n'est plus ni si intelligente, ni si intelligible, ni si lumineuse, ni si pénétrante ; l'acte d'intelligence se particularise dans une faculté, et les autres genres d'opération se multiplient dans les natures inférieures, et dans les dernières hiérarchies de l'être, il semble que toute intelligence soit éteinte : aux régions de pure lumière ont succédé celles des ténèbres, mais à celles de l'être ont succédé également, et dans la même proportion, celles du non-être. L'envahissement de la matière a marqué des mêmes degrés l'abaissement de la perfection des êtres et celui de leur intelligence : ils restent bien corrélatifs.

Mais encore, voyons ce qu'il reste d'activité dans les choses, si infimes soient-elles, et nous constaterons que cette activité est encore intellectuelle ou ordonnée à l'intelligence, et que celle-ci est au bas comme au sommet de l'échelle, l'être en action, l'être cherchant à prendre conscience de lui-même. Pour l'homme, c'est encore très apparent : il ne vaut que par l'âme, et l'âme se concentre dans son intelligence ; ce que nous appelons son élément matériel n'est qu'une réduction de son intellectualité, réduction qui l'oblige à chercher l'objet de sa connaissance dans le monde matériel, c'est-à-dire dans une région d'être également restreint et limité. Sa vie sensible n'est ainsi que la préparation de sa vie intellectuelle en laquelle consistent son bonheur et sa fin. La volonté elle-même, y compris ses formes sensibles et affectives, n'est que la tendance, éclairée par l'intelligence, ou, si l'on veut, l'intelligence avide, désireuse de l'être qu'elle n'a

pas et qui lui est nécessaire, à divers degrés, pour son propre développement.

La démonstration n'en est pas plus difficile pour les autres catégories de l'être. Et d'abord, elles sont toutes ordonnées à la fin de l'homme, laquelle est l'acte de suprême intelligence, puisque c'est la vision de Dieu ; mais leur fin particulière elle-même est en vue de l'intelligence, car tous leurs actes et toutes leurs modalités, même chez les plus humbles, ont pour but le maintien, le développement et la perpétuité de l'espèce, c'est-à-dire de leur forme : c'est à l'élaboration des formes, et de formes toujours plus élevées, que tendent toutes les virtualités et toutes les transformations de la matière. Or les formes, même les formes matérielles, sont les objets de l'intelligence, leur existence matérielle est en vue de leur existence idéale, en Dieu premièrement et secondairement dans les intelligences secondaires. Ces formes, c'est la part d'être des choses, et cet être est intelligence dans ses degrés supérieurs, intelligibilité, dans tout son développement. Bien plus, il est intelligence même quand il ne sait plus qu'il l'est, car nous avons vu qu'à défaut de connaissance consciente la finalité interne, imprimée dans l'être, dirigeait encore les choses vers leur fin, et c'est donc encore l'intelligence qui les meut et qui constitue leur être en action. Et de connaître ainsi l'opération essentielle des êtres, celle à laquelle se ramène tout le système de leurs interactions, nous fait mieux comprendre le caractère de leur hiérarchie dont nous avons dit le développement statique. Non seulement ce développement est en vue de l'action, mais en vue d'une action qui, à son terme, est unique et qui est la connaissance. Et, comme l'opération est elle-même en vue de la perfection de l'être, puisque c'est par elle qu'il arrive à se dégager de sa potentialité, il en résulte que c'est par le développement de l'intelligence ou de la connaissance, dans la mesure possible à sa nature, que tout être se perfectionne. Mais l'être et l'intelligence ne sont que deux aspects d'une même réalité : c'est donc, au demeurant, par lui-même, en se connaissant mieux lui-même, ou, pour les formes obscures, en concourant à l'acte de connaissance, que l'être se développe et se parfait. Enfin, l'être suprême, la suprême intelligence et la suprême intelligibilité sont en Dieu identiques ; Dieu marque donc le but définitif du développement de l'être, celui auquel chacun, dans sa sphère, dans la mesure de ses possibilités, par toujours plus de connaissance, ou par une contribution toujours plus grande à son intellectualité ou à son intelligibilité, doit tendre. Ainsi apparaît mieux ce que S. Thomas entend quand il nous dit que la fin de tout être est son assimilation à Dieu ; ainsi s'accuse également mieux ce qu'on peut appeler l'intellectualisme de S. Thomas, pour qui tout se résoud en intelligence, mais en intelligence identique, à tous ses degrés, à l'être et au réel.

Ce premier caractère nous fait mieux voir l'unité, par la connaissance, des hiérarchies de l'être, de l'action et de la fin. Le second, plus spécial à la connaissance elle-même, va nous faire entendre comment il faut la considérer pour ne pas se méprendre sur les très diverses modalités ou formes qu'elle peut revêtir. C'est qu'en effet

la connaissance n'a pas de sens ni de valeur absolus, ou, plus exactement, il y a une connaissance absolue, celle de Dieu, et des connaissances relatives, celles des êtres créés. La première, adéquate à son objet essentiel, l'essence divine, et produisant son objet secondaire, les choses créées, qui ainsi dépendent de la connaissance divine, bien loin que celle-ci dépende d'elles. Elle est ainsi le type et la fin de tous les autres modes de connaissance, qui n'en sont que la dégradation, comme les hiérarchies de l'être créé ne sont qu'une dégradation de l'incréé. La connaissance dans les intelligences créées a, en effet, ses degrés de relativité qui se développent et du point de vue de la capacité intellectuelle et du point de vue de l'universalité et de la qualité de l'objet de la connaissance. Infinie en Dieu, l'intelligence se restreint à mesure que la nature intellectuelle est elle-même de perfection plus réduite. D'autre part, compréhensive en Dieu de la totalité de l'être, puisque son objet adéquat est l'essence divine, l'intelligence voit son horizon se resserrer à mesure qu'elle-même voit se réduire sa capacité. C'est ainsi que chez l'ange elle atteint encore la totalité de l'être, mais sans épuiser son intelligibilité ; elle garde, de ses affinités divines, le privilège de ne pas dépendre des choses qui lui sont inférieures. L'intelligence humaine par contre, si elle conserve un aspect universel, ce qui est inhérent à son intellectualité, est, pour l'objet de sa connaissance, dans une dépendance absolue des choses. Ce ne sont plus les choses qui dépendent d'elle, mais elle des choses. Même la connaissance de sa propre nature ne lui est pas immédiate ; c'est par son opération seulement qu'elle se connaît, et son objet adéquat, au moins dans l'état actuel, ne s'étend pas au-delà des substances matérielles. Enfin, restreints dans leur nature par la matière à travers laquelle ils se font jour pour entrer en contact avec le sensible extérieur, les sens ne perçoivent plus que le particulier, des vues découpées sur certaines régions du sensible. La connaissance qui embrassait d'abord l'universalité de l'être ne le saisit plus que dans ses fragmentations, et, pour ainsi dire, à travers les fissures de son propre être contracté, en attendant qu'elle s'y enferme et s'assoupisse enfin pour ne plus le diriger que sous la forme d'une finalité inconsciente.

Ainsi, même dans son mode conscient, la connaissance présente au moins quatre degrés très différents les uns des autres, en relation directe avec le mode d'être auquel ils correspondent et dont nous venons de voir qu'ils sont le mode essentiel d'activité : Dieu, les anges, la raison humaine et les sens. Ni la capacité d'intelligence, ni l'objet, ni l'acte d'intellection ne sont les mêmes. De l'intelligence divine aux sens, les êtres vont sans cesse en restreignant et leur intellectualité et leur intelligibilité. Dans quelle proportion ? Ce sera à dire pour chacun de ces degrés.

Mais, précisément, il résulte de ceci que l'on ne peut établir une théorie absolue de la connaissance que l'on puisse étendre à toute faculté de connaître. Il y aura à exposer le mode de connaître et de Dieu et des anges, et de la raison et des sens. Et, si notre mode de connaissance à nous est assurément celui qui nous intéresse le plus, cependant il ne sera pas inutile de le situer à sa place dans la hiérar-

chie de connaissance, parce que ainsi il nous apparaîtra mieux avec sa véritable valeur, ni si parfaite, ni si méprisable, comme nous nous jugeons mieux nous-mêmes quand nous nous sommes marqué notre rang dans la série des êtres, ni trop haut, ni trop bas. Surtout nous entendrons mieux notre mode de comprendre, parce que, si les degrés hiérarchiques de la connaissance sont très distincts, ils sont cependant, comme ceux de l'être, intimement unis, et le passage de l'un à l'autre se produit par mille affinités, par mille influences des degrés supérieurs qui se prolongent et préparent aux inférieurs leur manière propre de connaître. Ainsi verrons-nous par exemple comment s'expliquent facilement, dans la théorie de S. Thomas, les gradations que nous constatons dans nos propres facultés et qui vont des perceptions confuses du toucher aux plus hautes opérations de l'intelligence : raison supérieure et premiers principes qui sont, non pas un épanouissement de la sensibilité, mais une sorte de reliquat de l'intelligence angélique, ce quelque chose par quoi le Pseudo-Denis expose que l'ordre angélique se prolonge dans l'ordre de l'humanité.

IV

Principes et éléments généraux de la connaissance

En plus, cependant, de cette intime liaison, de cette sorte de parenté intellectuelle des divers degrés de la connaissance, il y a des principes généraux qui, pour modifier leur application dans les différents types intellectuels, en dominent cependant toutes les modalités et dont il est nécessaire de faire un exposé succinct, avant de passer aux modes particuliers des diverses intelligences :

I. — *Les trois éléments de la connaissance : sujet, objet et verbe.*

Sans revenir sur l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligible, qui est le fondement de toute la théorie de la connaissance, il faut, au contraire, en marquer maintenant les aspects divergents. La connaissance comprend essentiellement un sujet connaissant, un objet connu et un terme de la connaissance, qui se distinguent entre eux, au moins en raison. Ainsi, en Dieu, l'intelligence divine qui comprend est identique à l'essence divine qui est comprise, identique également au terme de l'intellection qui est le Verbe. Le Verbe, cependant, se distingue de la nature divine, considérée comme sujet connaissant, par une relation de procédé à procédant, relation qui suffit à fonder la distinction des personnes trinitaires. Mais, en dehors de Dieu, cette divergence s'accentue et se pose en termes distincts, à mesure que l'être se réduit. Ce qu'il est facile de comprendre. Le rayon d'action de l'intelligence est, en effet, plus étendu que la perfection propre à chaque être, car l'intelligence, même dans le créé, est toujours dans une certaine mesure apte à tout comprendre, à se faire toutes choses, alors que l'être se limite très rapidement. L'intelligence de chaque être, ne trouvant plus ainsi dans sa propre nature qu'un objet réduit, cherche au dehors d'elle une matière intelligible plus étendue et, nécessairement, s'en distingue même dans la

réalité, quoiqu'ils aient à se compénétrer mutuellement pour l'acte d'intellection.

Une distinction presque aussi radicale peut s'établir entre le sujet connaissant et le terme de la connaissance, verbe ou concept. Identique en Dieu à l'essence divine, dans la personne du Verbe, il n'est plus à tous les degrés de l'intelligence créée, qu'un accident surajouté à l'essence de l'être intelligent. La connaissance en nous n'est pas notre intelligence. Il y a à cela une raison métaphysique : en Dieu seul, l'essence et l'opération sont identiques ; or, le verbe est le terme de l'opération intellectuelle et donc, en nous, se distingue de notre nature. Il y a aussi une raison psychologique que nous venons d'indiquer : c'est que l'objet de la connaissance étant plus étendu que le sujet connaissant, le terme qui exprime l'objet connu ne peut être identique à l'intelligence qui le conçoit (1).

II. — *Le sujet connaissant : Intellect possible et intellect agent, intelligence, raison et sens.*

Le même principe va servir à différencier l'intelligence elle-même. Nous venons de dire, en effet, qu'elle prend en dehors d'elle la plus grande partie de sa matière intellectuelle ; il en résulte nécessairement qu'elle est constituée en puissance de son objet. L'intelligence en puissance de sa forme intelligible s'appelle l'intellect possible ; quand elle la possède, elle est l'intellect en acte (2). D'autre part, l'intelligence n'est pas une faculté de désir, de tendance et de mouvement comme la volonté, mais d'appréhension, de réceptivité. S. Thomas n'a-t-il pas exagéré cette passivité de l'intelligence, ou n'a-t-on pas plutôt exagéré sa doctrine en ce point ? Nous aurons à y revenir. Il est incontestable cependant, et les prémisses posées lui en faisaient une absolue nécessité, qu'il a admis dans l'intelligence non pas précisément deux facultés, mais deux aspects ou deux fonctions absolument différentes : l'intellect possible et l'intellect agent (3). L'intellect possible, passif et réceptif, est proprement la faculté de comprendre ; mais il ne passe à l'acte et ne produit l'intellection que déterminé par la forme ou espèce intelligible que lui présente, après l'avoir abstraite, dématérialisée et illuminée, l'intellect agent, dont c'est précisément la fonction.

En effet, l'object de l'intelligence, qui est distinct d'elle, peut ne pas être apte encore à être compris, ce qui est le cas des choses matérielles, car les choses ne sont intelligibles que dans la mesure où elles sont dégagées de la matière ; il peut aussi être d'une intelligibilité inférieure au degré d'intelligence du sujet connaissant, l'âme humaine par exemple par rapport à l'intelligence angélique. Comme il est nécessaire pour l'acte d'intellection que les deux — sujet connaissant et objet connu — soient du même degré de perfection, au point de vue tout au moins de la connaissance, il faut que l'objet, s'il ne

(1) I-492. S. T. I. Q. LXXIX. a. 2. — (2) VIII-60. C. Sent. II. Q. III. Q. III. a. 1. — (3) IX-218, 224. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 2.

l'est pas suffisamment, soit intellectualisé (1) dans la proportion requise : ce qui incombe à l'élément actif de la connaissance qui, pour cela, prend le nom d'intellect agent.

Appliquons maintenant à ces deux fonctions de l'intelligence le principe de l'identité, puis de la divergence des éléments de la connaissance. En Dieu, intellect agent et intellect possible sont absolument identiques et ne se conçoivent même pas distincts, parce que en lui intelligence et intelligibilité sont absolues. Il est à lui-même son objet adéquat, qui est son essence même, souverainement intelligible. Mais l'ange, pour n'avoir point d'intellects agent ni possible de même nature que ceux de l'homme, en a cependant en lui l'équivalent, qui, dans la suite des hiérarchies, va sans cesse s'accusant plus nettement pour finalement aboutir à ce qu'ils sont en nous. L'ange, en effet, a nécessairement un intellect possible apte à recevoir des espèces intelligibles, puisque son être n'est pas tout l'être et que son opération ne se confond pas avec son essence ; mais, en fait, son intelligence est toujours en acte, parce qu'elle atteint immédiatement sa perfection par l'afflux des espèces intelligibles que Dieu lui envoie. Il ne reçoit donc pas sa connaissance des choses elles-mêmes, et, à ce point de vue, il n'a pas besoin d'intellect agent pour intellectualiser son objet, puisque cet objet est constitué par les idées divines elles-mêmes. Mais nous aurons à dire que les idées divines, dénommées espèces infuses dans leur rapport avec la connaissance angélique, jaillissent de Dieu sous la forme la plus universelle que la plus parfaite des intelligences créées puisse recevoir (2). Elles arrivent ainsi pleinement intelligibles à la première intelligence angélique et, pour elle, c'est donc Dieu lui-même qui joue le rôle d'intellect actif. Mais ces idées universelles proportionnées à la première intelligence, ne le seraient plus aux suivantes dont la perfection intellectuelle est moindre. C'est donc par trop d'intelligibilité, proprement par trop d'universalité (3), qu'elles dépassent les intelligences angéliques inférieures. Il peut y avoir à cela un double remède : ou élever la capacité intellectuelle des anges inférieurs, ou particu-

(1) Inversement, si c'est l'intelligence qui est d'un degré inférieur à l'intelligibilité de son objet, il lui faut un appoint, un adjuvant extérieur qui surélève ses facultés ; ce qui est un des effets de l'illumination dans l'ordre de la connaissance naturelle, et surtout de la lumière de gloire dans l'ordre de la surnature.

(2) Il faut concevoir l'irradiation des idées divines sous forme d'espèces infuses comme celle de l'être qui jaillit avec le maximum de perfection dont est susceptible l'être créé. L'essence divine se fragmente donc, plus exactement se participe en quelques idées universelles qui comprennent toutes celles que peut recevoir la créature, et dans lesquelles les premiers des anges voient tout ce qu'il leur est possible de connaître. Ce sont comme des principes pleins de toutes les conclusions ou conséquences qui en peuvent résulter et qui sont vus pleinement et intuitivement par les intelligences qui leur sont pleinement proportionnées. Puis, à mesure que descendent les hiérarchies, ces idées se fragmentent à leur tour successivement. Elles vont de l'universel au particulier, comme les êtres du plus au moins parfait. Ce sont aspects divers du principe de perfection dont le développement produit, suivant l'angle sous lequel on l'envisage, choses et idées. — (3) Dans ces idées trop universelles, les anges inférieurs peuvent voir sans doute, mais n'y voient pas tout, ni clairement. Il en est d'elles comme des principes dont le maître perçoit toutes les applications et qui, par contre, n'apparaissent que confusément et en gros à l'esprit des disciples. La relation entre l'illumination des anges et l'enseignement des disciples par le maître est constante au point de ne paraître qu'une transposition des méthodes humaines au mode angélique.

lariser ces idées trop universelles. Ce sont précisément les deux rôles que joue l'illumination dans la connaissance angélique : en se juxtaposant à son inférieur, l'ange supérieur le fortifie, produit autour de lui une sorte d'ambiance intellectuelle où l'intelligence inférieure puise réconfort et aptitude ; et, d'autre part surtout, le supérieur proportionne ses idées universelles à la capacité de l'inférieur en les expliquant, en les particularisant, en les fragmentant pour ainsi dire, ainsi que fait le maître au disciple pour lui faciliter la compréhension de notions trop élevées (1). C'est donc l'illumination qui, proprement, fait, dans la connaissance angélique, fonction d'intellect agent (2). Et l'illumination, de ce point de vue, c'est l'action divine elle-même, adaptée en quelque sorte par chaque ange à la connaissance de son inférieur. On comprend, dès lors, que cette action divine ait été dans l'antiquité considérée comme une étincelle de la divinité éclairant les intelligences, tout en restant distincte ; et l'on comprend aussi que S. Thomas, héritier de ces doctrines, tienne l'intellect agent, qui n'est que le prolongement de cette étincelle dans l'intelligence humaine, pour une participation de la clarté divine, et qu'il ait même quelque peine, nous aurons à le dire, à convaincre les Averroïstes que cet intellect agent n'est plus dans l'âme un élément réellement divin, prêt à s'en dissocier quand survient la mort.

Pendant la vie terrestre, l'intellect agent a, en nous, une fonction assez différente de celle qu'il remplit chez les anges. C'est que aussi le mode de connaissance a varié beaucoup. Les espèces intelligibles nous viennent non plus d'en haut, mais d'en bas, des choses elles-mêmes, et elles nous arrivent individuelles, particulières, tout au moins particularisées, enveloppées de stigmates matériels qui les individuent. Il les faut purifier de leurs souillures de matière, de tout ce qui les étreint, les réduit, les situe dans le temps ou l'espace, et les faire réapparaître à l'intelligence dans leur pureté primitive de formes spécifiques, universelles et nécessaires. Ce que fait l'intellect agent. Redevenues ainsi intelligibles, ces formes viennent actuer, informer l'intellect possible qui, déterminé par elles à une connaissance précise, élabore l'acte d'intellection dont le résultat sera son concept ou son verbe.

En diminuant de perfection, l'intelligence se différencie et multiplie ses fonctions pour réaliser analytiquement ce que l'intelligence première accomplit dans l'unité absolue. De même son mode de comprendre se complique en même temps que se restreint son horizon. C'est ainsi que la faculté de connaître est successivement intuition, raison et sens.

La forme supérieure et vraie de l'intelligence, c'est l'intuition. La connaissance est une vision, parce que l'être, qu'il soit considéré comme intellectuel ou comme intelligible, est lumière. L'intelligence voit à la manière de l'œil ; seulement, au lieu de se borner à la sur-

(1) C'est à peu près le rôle que joue la lumière de gloire dans la vision divine. — (2) Cependant l'ange a aussi en lui-même un principe illuminateur, c'est sa propre nature vis-à-vis d'elle-même. Elle est auto-lucide, parce que formée d'être de perfection supérieure, naturellement intelligente et intelligible. L'ange se connaît immédiatement ; il a même en lui, une certaine connaissance et des êtres inférieurs et des êtres supérieurs en vertu du principe que tout est en tout.

face des choses, elle en pénètre le fond, elle lit au dedans : *intus legit.*

Cela ne se peut expliquer davantage, parce que c'est un fait éminemment simple : l'être, ouvert, évident à lui-même, se connaît, parce qu'il est l'être, et que l'être, à un certain degré de perfection, est clairvoyant et lumineux. Ainsi comprend Dieu, ainsi comprennent les anges. Ainsi comprend en partie notre propre intelligence. Elle aussi possède cette faculté d'intuition, de pénétration intime des choses ; mais elle n'est pas pure intelligence, et donc elle n'est pas purement intuitive. Elle ne pénètre pas d'un seul coup — *uno intuitu* — la profondeur des choses ; elle n'en découvre que successivement les aspects ; elle n'en a d'abord que des clichés pris sous des angles divers ; alors elle cherche, elle établit des relations, elle rapproche, elle compose, elle divise, elle fait des analyses et des synthèses, elle fait des jugements ; le jugement est le produit propre de la raison ; elle tisse autour des choses, entre les choses, une multitude de rapports, de liens, de lois, qui sont comme les travaux d'approche pour arriver à la connaissance enfin directe, à la vision simple d'une chose en elle-même éminemment simple. Elle va donc du connu à l'inconnu ; elle discourt, induit, déduit ; elle n'est pas la lumineuse et sereine intelligence à qui tout est ouvert immédiatement, elle est la raison qui rôde, applique son œil de myope aux choses et, cent fois, l'y colle avant d'en faire le tour. Elle est déjà à sa manière, spatiale et temporelle ; elle frôle la quantité en multipliant ses démarches et ses concepts, elle s'engage à moitié dans le temps en procédant successivement, du connu à l'inconnu, en s'embarrassant dans ses nécessaires syllogismes. Notre intelligence est énigmatique, déchiffreuse d'énigmes, dit S. Thomas : *Intellectus humanus est œnigmaticus, quia intelligit inquirendo et per continuum et tempus* (1).

Mais encore si lente, si compliquée, si sujette à erreur qu'elle soit (2), la raison aboutit à l'intuition. C'est la matière, en elle-même et dans les choses, qui paralyse ainsi sa marche, voile son regard, obscurcit la transparence des êtres ; mais cette matière, ce voile opaque sous lequel s'éteint la lumière, la vie et l'être lui-même, elle le domine en partie et le perce parfois. Les sens ne font plus que l'effleurer. Ils sont à notre intelligence ce que cette intelligence est à l'intelligence divine. Celle-ci voit la totalité de l'être, l'universel dans l'un ; la nôtre n'est plus capable que de voir la totalité d'un être, l'universel dans le multiple ; les sens ne voient plus que le particulier dans le singulier. Engagés dans la matière, ils ne perçoivent plus que le matériel, les apparences mouvantes des choses éphémères ; ils sont le reflet de l'écoulement des êtres dans leurs formes les plus mobiles. Ce sont eux qui ne perçoivent pas deux fois l'eau du même fleuve.

(1) VIII-30. C. Sent. II. D. I. Q. II. a. 5. — *Lumen intellectuale ubi est purum, sicut in angelis, sine difficultate omnia cognita naturaliter demonstrat, ita quod in eis est naturaliter cognoscere ; in nobis autem lumen hujusmodi est obtenebratum per conjunctionem ad corpus et ad vires corporeas, et ex hoc impeditur ut non possit libere veritatem etiam naturaliter cognoscibilem inspicere....* XXVIII 488. De Trin. Boet. Q. I. a. I. — (2) L'erreur, pour S. Thomas, se produit dans les jugements de la raison et non dans l'intuition intellectuelle, qui par elle-même ne peut se tromper.

Et même, parce que percevoir l'universalité du sensible serait encore garder une portée universelle, et, pour obéir aussi à la loi de multiplication dans la descente, ils se multiplient pour recevoir les diverses formes du sensible et s'adaptent à l'une d'elles au point de ne percevoir les autres que confusément et dans leur support commun. Les intelligences créées étaient une fragmentation de l'intelligence divine ; les sens sont une fragmentation de l'intelligence humaine, sorte de tentacules qu'elle allonge pour recueillir dans le divers les éléments qui lui serviront à élaborer ou à retrouver l'unité.

III. — *L'objet connu et les espèces intelligibles.*

Examinons maintenant le rapport de l'intelligible à l'intelligence, de l'objet au sujet de la connaissance. Nous avons posé l'identité de ces trois termes : être, intelligence et intelligibilité, et avons dit que la connaissance était le rapport de l'intelligible à l'intelligence, et donc l'être transparent à lui-même, puisque ces deux termes sont, pris absolument, identiques. De ce principe résultent diverses conséquences :

1° Une première est qu'il faut pour la connaissance, tant au sujet qu'à l'objet, un certain degré d'immatérialité, car immatérialité, intellectualité et intelligibilité sont les caractères de l'être apte à connaître et à être connu ; l'être n'est ainsi clairvoyant et lumineux qu'autant qu'il est donné en lui-même, qu'il n'est pas adombré de matière et, par conséquent, possède un certain degré de perfection. A quel degré d'être s'arrêtent l'intelligence et l'intelligibilité ? Là encore il n'y a pas de réponse absolue, puisque nous avons vu que les deux présentent une hiérarchie très caractérisée, mais sans transition brusque. Dans l'ange, dont l'être est complètement dégagé de la matière, la nature est totalement intellectuelle et intelligible. L'âme humaine par ses parties inférieures plonge dans la matière ; elle n'a donc plus que son sommet intelligible ; mais l'intelligence y garde son caractère essentiel qui est de comprendre les essences et par conséquent l'universel. Au-dessous, dans le pur sensible, c'est encore de la connaissance, ce n'est plus de l'intellectualité ni de l'intelligibilité proprement dites, puisque les sens ne perçoivent plus que le matériel et le particulier. La limite de la véritable connaissance intellectuelle est donc exactement marquée par l'indépendance vis-à-vis de la matière, par le caractère d'être subsistant en lui-même.

2° Une autre conséquence est que sujet connaissant et objet connu doivent être du même degré d'immatérialité (1), par conséquent du même degré de perfection ; il faut entre les deux une sorte d'harmonie, de syntonisation intellectuelle. C'est le vieux principe de la philosophie grecque que le semblable connaît le semblable ; mais le mode de l'entendre et les conséquences qui en résultent sont assez différents. Il est donc tout naturel que Dieu connaisse Dieu, que l'ange connaisse l'ange, que l'intelligence de l'homme se connaisse dans son acte, sinon directement. L'objet direct de ces diverses intelligences, c'est elles-mêmes ou l'être intellectuel qu'elles sont. Cet

(1) Bien plus, nous aurons à dire qu'ils doivent s'identifier dans l'acte de connaissance.

être, de par son degré de perfection, est transparent autant que clairvoyant, son intelligibilité est égale à son intellectualité, et la connaissance est comme le signe de l'égalité qui unit ces deux termes.

Mais les difficultés se présentent bientôt. Si la connaissance exige le même degré de perfection dans le sujet et dans l'objet, c'est restreindre singulièrement son champ d'observation. Pour Dieu sans doute tout est en lui-même ; l'objet de sa connaissance est adéquat à son essence. Mais une nature d'ange, si parfaite soit-elle, est un horizon bien limité, et la connaissance du tout qu'elle a par elle-même est bien confuse. Embarrassés dans le même principe, les Anciens l'avaient résolu par l'application de cet autre principe que tout est en tout, mais entendu en un sens en quelque sorte matériel : le sujet connaissant et l'objet connu doivent être identiques ; ils se composeront dans leur réalité des mêmes éléments. Le tout comprendra le tout, parce qu'il sera formé du tout. L'âme connaîtra le feu, l'eau, la terre et l'air, parce qu'elle-même réunira dans son essence ces quatre éléments. C'était une explication un peu élémentaire. S. Thomas, à la suite d'Aristote, et grâce surtout au principe de perfection que les Naturalistes grecs ignoraient, au moins dans le développement que nous en avons exposé, en a fourni une autre interprétation plus rationnelle et plus satisfaisante. Tout est en tout, non pas matériellement, mais éminemment ou virtuellement, par supériorité ou participation d'être. Le semblable connaît le semblable, non pas de similitude ou d'identité réelle, mais de similitude ou d'identité intelligible, idéale. L'intelligence d'un degré donné exige, pour connaître son objet, que celui-ci soit du même degré, mais dans l'ordre de l'intelligibilité seulement, et non forcément dans la réalité des choses. L'intelligence ne connaîtra que ce qui est au même degré d'immatérialité qu'elle-même, mais que ce degré d'immatérialité appartienne à l'objet de par sa nature ou lui soit conféré du dehors par une action intellectualisante, peu importe. L'objet ainsi transformé, rendu intelligible, adapté en quelque sorte à l'intelligence qui va s'en saisir, ne présentera plus d'obstacle à la connaissance. Mais pour que cette transformation d'abord, cette assimilation ensuite, soient possibles, il faut un ensemble de conditions ou d'opérations qu'il est bon de préciser.

Il faut d'abord qu'il y ait dans les choses un élément apte tout au moins à devenir intelligible. Grâce au principe de perfection et à celui de l'identi é de l'être et de l'intelligible, nous le possédons. Il y a dans les choses, même dans les choses matérielles, par dessous le revêtement des accidents sensibles qui les individuent, leur nature, leur essence, le degré d'être auquel elles participent, et dont l'élément positif et actif est constitué par la forme ou l'acte. Cette forme, si on la considère en elle-même, indépendamment du voile de matière qui l'obscurcit, la limite et la rend en partie inerte, est acte et perfection, apte par conséquent à être comprise, intelligible [illegible]. Pour qu'elle apparaisse telle à l'intelligence, il faudra simplement que, sans transformation essentielle, elle soit seulement dégagée de ses langes matériels qui font d'elle tel être particulier, tel individu, au lieu de l'universalité ou de l'aptitude qu'elle a à se multiplier

dans tous les représentants de la même espèce. La faculté qui opère ce dégagement, c'est, nous l'avons vu, l'intellect agent, qui, dans l'image ou vue découpée dans le sensible et présentée par l'imagination, va chercher le principe intérieur et universel, comme on écarte d'un fruit les enveloppes, les membranes, la pulpe et tous les téguments, pour aller jusqu'au noyau, et dans le noyau jusqu'au germe qui est le principe et le but de la plante nouvelle et de la perpétuité de l'espèce. Par quelle série d'opérations l'intelligence dégage de ce germe une idée, ce sera à dire. Notons seulement que dans la donnée sensible, la forme qui deviendra l'idée préexiste, comme dans le fruit le germe qui deviendra la plante.

Mais encore, s'il nous paraît déjà possible que la forme, dégagée des conditions de la matière, devienne objet d'intelligence, nous ne voyons pas très bien comment de fait elle le devient, comment se réalise l'union que nous allons dire nécessaire pour l'assimilation de l'objet et du sujet — en quoi précisément consiste, ou de quoi résulte la connaissance. C'est là le point délicat et difficultueux de l'opération. La langue scolastique, après S. Thomas et après Aristote, emploie pour expliquer la chose un terme qui n'est qu'apparemment obscur. La connaissance, dit S. Thomas, se produit par l'intermédiaire ou représentation de la chose que l'on connaît. Ce n'est donc plus, comme dans le premier cas où il y avait identité réelle du sujet et de l'objet, la chose elle-même qui vient actuer l'intelligence. Ce n'est plus possible, puisque l'être qui comprend et l'être qui est compris sont supposés de degrés différents, entre lesquels nous savons qu'il ne peut y avoir de connaissance directe. C'est seulement une similitude idéale, une représentation intelligible de l'objet qui va informer l'intelligence et par le moyen de laquelle elle élaborera une idée qui sera le résultat de son opération sur cette similitude ou espèce de la chose.

Cela se comprend, mais cela soulève une grosse question que nous retrouverons en traitant de la valeur de la connaissance, dont nous voulons cependant indiquer brièvement la solution. Si l'intelligence ne connaît les choses que par un intermédiaire, par une représentation d'elles-mêmes, qui nous en garantit la fidélité ? Il semble que nous ne saisissions plus qu'une ombre, et, pour peu qu'il soit établi, comme le prétend Kant, et comme il n'est pas impossible de le trouver en S. Thomas, que ce n'est pas l'essence elle-même, la substance intime et profonde des choses que nous atteignons, notre connaissance ne va-t-elle pas aboutir à une simple fantasmagorie qui ne livre que l'ombre de la véritable réalité qui nous fuit ? Sans donc pousser à fond la question, remarquons qu'il y a peut-être méprise à la poser comme on le fait habituellement. L'espèce intelligible par laquelle l'intelligence connaît et qui représente la chose connue, paraît à beaucoup manquer de rapports suffisants et justifiés avec la chose elle-même pour asseoir une vraie certitude. Mais qu'on veuille y regarder d'un peu près. La forme des choses que nous avons vu dégager des données sensibles par l'intellect agent est, en elle-même, une véritable réalité, l'essence même de la chose, un degré déterminé d'être ou de perfection. Or, nous savons qu'en vertu du principe

d'identité de l'être et de l'intelligible, cette forme présente un double aspect : en elle-même elle est l'être réel et l'essence de la chose ; au point de vue de la connaissance, elle est l'intelligibilité de cet être, ou cet être lui-même apte à se faire connaître, c'est-à-dire lumineux et transparent à l'intelligence qui s'y appliquera. C'est précisément cet aspect intelligible de la forme qui constitue sa représentation idéale, ou son espèce, dans l'intelligence. Il n'y a donc plus scission entre les deux ; c'est une seule et même chose envisagée à deux points de vue différents. L'espèce intelligible est à l'intelligence, par rapport à la chose, ce que l'empreinte est à la cire par rapport au cachet qui l'a imprimée. On ne doute pas du cachet à ne voir que son empreinte ; pourrait-on légitimement douter de la chose elle-même quand on en voit la représentation dans sa propre intelligence ? Cela n'épuise pas la question sans doute, et il reste de savoir si oui ou non la chose qui nous transmet son empreinte, ou son espèce, est vue en elle-même et ce que nous en saisissons ; il reste aussi de savoir, quoique S. Thomas n'ait pas paru le mettre jamais en doute, si cette espèce ou cette empreinte ne se déforme pas dans la série de transformations qui vont de l'impression sensible au verbe extérieur. Cela n'est pas sans importance, et la réponse de S. Thomas n'est peut-être pas ce que l'on croit ordinairement. Mais cela relève de la valeur de la connaissance dont nous ne formulons pour le moment que les principes (1).

Nous n'avons envisagé jusqu'ici que le cas pour l'objet d'une intelligibilité inférieure au degré de l'intelligence qui le comprend. S'il y avait disproportion entre les deux par supériorité de l'intelligibilité de l'objet, il faudrait alors ou surélever l'intelligence en lui communiquant une capacité supérieure — ce qui a lieu dans la vision divine par la lumière de gloire qui nous déiforme — ou adapter l'intelligible à l'intelligence en le fragmentant, en le particularisant, par conséquent en abaissant son degré d'être, comme dans l'illumination des anges (2).

Cela fait donc en résumé une double source d'espèces intelligibles. Les unes tirées des choses elles-mêmes par l'intellect agent, les autres émanées du rayon divin intelligible et qui prennent dans l'illumination angélique le nom plus spécial d'espèces infuses. Celles-ci représentent non pas directement les choses elles-mêmes, mais les idées divines dont les choses sont la participation dans le monde. Elles sont donc une représentation du réel plus parfaite que ce réel même (3). Il n'y a pas au reste entre ces catégories d'espèces intelligibles de différence essentielle. Les espèces infuses sont des décalques directs des idées divines, alors que les espèces intelligibles ordinaires les représentent seulement au deuxième degré par l'intermédiaire des choses elles-mêmes, réalisées sur le modèle des idées divines. Comme elles sont proportionnées à l'intelligence qui les reçoit — *ad modum cognoscentis* — elles sont plus simples que dans les choses si elles proviennent des êtres matériels, et moins, si elles nous arrivent par les anges ou par Dieu (4). Aussi dans ce dernier cas ne sont-elles pas

(1) XIV-193. VII-149, 421. V-4. QQ. D. De Virt. Q. I. a. 5. — (2) XIV-344 ; XIII-189. QQ. D. De Ver. Q. II. a. 1. — (3) XIII-189. QQ. D. De Pot. Q. VI, a. 3. — (4) Dans le cas de révélation.

connues par abstraction, mais par l'impression qu'il en est fait dans notre intelligence. Nous pouvons donc nous aussi connaître par espèces infuses et ce mode nous est naturel autant que celui par espèces intelligibles abstraites ; mais il ne faut pas confondre espèces infuses avec espèces innées (1), au moins pour ce qui est de nous.

Nous voici donc en possession d'un élément nouveau de la connaissance : l'espèce intelligible, qui se superpose à la chose elle-même et la supplée ou, plus exactement, est cette chose même dégagée de la matière et rendue intelligible ou proportionnée au degré de l'intelligence qui la reçoit. Elle est, dans l'ordinaire des cas, l'objet immédiat de la connaissance ; elle correspond au contenu du rayon intelligible dont nous avons déjà marqué les principaux degrés de développement. Car il y a un ordre des intelligibles. Ceux qui le sont par eux-mêmes, comme les anges, sont supérieurs à ceux qui ne le deviennent que par l'action de l'intellect, comme le sont les espèces matérielles (2). Et cet ordre est proportionnel à celui des intelligences (3). Cela s'impose, puisque l'espèce intelligible doit être de même degré que l'intelligence. Elle descend donc, dans la même proportion et d'après le même principe que l'intelligence et que l'être (4), se diversifie et se multiplie dans la mesure où elle s'éloigne du premier intelligible, absolument un et simple (5). Plus, en effet, l'intelligence est élevée et clairvoyante, plus elle peut d'une même espèce intelligible dégager de connaissances, et plus sont élevées et universelles les causes dans lesquelles elle considère les raisons des effets (6). C'est ainsi que l'intelligence divine, qui est au faîte de la perfection intellectuelle, comprend tout par sa seule et simple essence, qui est ainsi la représentation de tout l'objet de la connaissance divine (7). Mais dans les intelligences créées, où il n'y a plus identité du sujet et de l'objet, les espèces intelligibles deviennent comme la forme de l'intelligence en puissance de son objet (8) et s'y proportionnent ; elles se multiplient donc dans la mesure et des intelligences qu'elles informent et des choses qu'elles représentent, en sorte que l'intelligence a d'autant moins besoin d'espèces qu'elle est plus élevée dans la série (9). Si, en effet, la substance inférieure avait des espèces aussi universelles que la supérieure, sa science serait incomplète et confuse et ne s'appliquerait pas aux individus, parce que sa capacité intellectuelle ne lui permettrait pas de voir dans des idées trop universelles tout ce que celles-ci contiennent (10) : on perçoit mal les conclusions qui résultent des principes imparfaitement compris. C'est ainsi que les anges des hiérarchies supérieures comprennent par des espèces plus universelles que ceux des degrés inférieurs, parce que leur intelligence, plus proche de Dieu, participe davantage de la perfection et de la simplicité divine (11) ; et nous savons que c'est précisément en cela que consiste l'action hiérarchique, en vertu de laquelle les supérieurs émiettent pour ainsi dire, aux inférieurs tournés vers eux, leurs propres espèces

(1) VII-50. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 2. — (2) XII-245. S. C. G. II. C. XCVI — (3) XII-245. S. C. G. II. C. XCVI. — (4) XI-460. C. Sent. IV. D. XLIX — Q. I. a. 1. — (5) VIII-218. C. Sent. II. D. XVII. Q. I. a. 2. — (6) XXVII 49. Op. Var. I. C. CXXV et CXXVI. — (7) VIII-60. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. — (8) VIII-60. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. — (9) VII-38 ; XIV-144 ; XV-502. C. Sent. I. D. II. Q. I. a. 3. — (10) XIV-131. QQ. D. De An. Q. I. a. 15. — (11) I-354. S. T. I. Q. LXXXV. a. 1.

intelligibles trop universelles (1). Puis, le degré d'être et d'intelligence diminuant sans cesse, on arrive, dans l'âme et l'intelligence humaines, à connaître par des espèces qui ne sont plus universelles, mais représentent seulement les substances *in specie* et sont directement tirées des choses individuelles (2).

3º Du principe général de l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, et de leur constante proportion dans le développement de la ligne de connaissance, on peut aussi tirer une troisième conséquence ; c'est que chaque degré d'intelligence a un objet qui lui est proportionné, un champ d'action en rapport avec sa capacité intellectuelle et en dehors duquel il ne voit pas, ou il voit mal — *sub quadam confusione* —. Mais encore cela doit s'entendre. A tous ses degrés, l'intelligence reste telle et donc garde son caractère d'universalité, de capacité universelle de comprendre. S. Thomas ne cesse de le redire. Toute intelligence est en puissance de tout l'intelligible, elle a pour objet adéquat l'être tout entier. La nôtre elle-même, quoique placée au dernier rang, est apte à devenir tout, en comprenant tout, en s'assimilant à tout par la connaissance. Toute intelligence tend à l'unité d'intellection dans l'unité de l'être. Mais ce n'est point là, pour notre intelligence en particulier, son objet proportionné : dans les conditions actuelles et par ses seules forces, elle ne peut l'atteindre, il lui faut pour cela ou un mode d'être nouveau ou des secours étrangers. A ce défaut, elle n'embrassera, normalement, qu'une portion limitée de l'ensemble des êtres, proportionnée à son degré d'être et d'intelligence. D'où la nécessité d'établir encore une distribution des intelligences au point de vue de l'extension de leur objet propre. L'objet de la connaissance divine, c'est la totalité de l'être. Dieu, en effet, connaît par sa propre essence, laquelle comprend la plénitude de l'être et en dehors de laquelle rien n'est, ni ne peut être. Par elle il se connaît et connaît tout, dans la mesure où lui-même, et tout, est connaissable. Les anges sont aptes à connaître tout le connaissable créé et Dieu lui-même, mais *modo finito*, dans la mesure où leur essence y participe et le reflète. Il faut remarquer cependant que chaque ange, suivant sa place dans la hiérarchie, a son objet proportionné, ou tout au moins son mode spécial de connaître l'universalité de l'intelligible créé.

L'âme humaine, engagée dans la matière, par la partie inférieure d'elle-même, voit par là son horizon intellectuel borné aux choses

(1) XXVI-541. De Caus. L. 10. — (2) V-16 ; VIII-61 ; XIII-576 ; XIV-131. S. T. III. Q. XI. a. 6. — Il y a deux sortes d'universalité, qu'il importe de distinguer pour bien comprendre la théorie de la connaissance de S. Thomas : l'universalité d'attribution, proprement logique, qui applique une idée à tous les représentants d'une même espèce, et l'universalité d'être en vertu de laquelle un être possède éminemment toute la perfection des êtres inférieurs. C'est cette seconde universalité qui est le fondement de la connaissance par espèces plus ou moins universelles, telle que nous venons de l'exposer. L'ange supérieur connaît tout par quelques espèces — *per paucas species* — parce que ces quelques espèces représentent tout l'être. La connaissance angélique est fondée sur l'universalité d'être. A l'intelligence humaine, au contraire, il faut une espèce intelligible par chaque degré spécifique des êtres matériels ; mais elle peut appliquer l'espèce intelligible d'une espèce d'être matériel à tous les représentants de cette espèce. Sa connaissance est fondée sur l'universalité d'attribution.

matérielles ; mais, parce qu'elle reste intelligente, son objet proportionné est un élément universel, c'est-à-dire les essences de ces choses.

Les sens ne sont plus de l'intelligence, mais une participation, qui donc ne saisit plus l'universel, mais le particulier, le sensible, qui comprend les caractères individuels par lesquels nous avons vu que se manifestent les substances matérielles. Et même, comme ils sont eux-mêmes multipliés, c'est-à-dire spécialisés dans la connaissance de tel ou tel aspect des modalités de la matière, ils ne perçoivent pas, chacun pour son compte (1), tout le sensible, mais seulement les qualités déterminées, ou modes d'être, qui leur sont proportionnées. Nous ne faisons que l'indiquer pour développer ensuite dans la théorie de la perception sensible les conséquences que S. Thomas en tire. Mais nous pouvons déjà dégager le caractère de ferme et puissant réalisme que comporte l'intellection dans la doctrine de S. Thomas. A tous ses degrés, l'intelligence, qui est elle-même de l'être supérieur, saisit le réel, c'est-à-dire l'être ; et elle en saisit d'autant plus et elle le saisit d'autant mieux qu'elle est d'un degré plus élevé. Tout est en tout, éminemment ou par participation ; et donc, dans la moindre parcelle d'être, l'intelligence divine peut découvrir tout l'être ; mais les autres intelligences n'y peuvent lire ce tout avec la même clarté. L'ange n'y voit guère bien que ce que le degré d'être qu'il considère contient éminemment ; nous, nous n'y voyons plus que ce que les êtres matériels possèdent spécifiquement ; encore ne le voyons-nous qu'après de longues investigations qui ne nous livrent les choses que fragments par fragments.

IV. — *Le semblable connaît le semblable. — La connaissance est une assimilation du sujet à l'objet.*

Nous avons exposé les trois éléments de la connaissance qui, sous des noms et avec des fonctions diverses, se retrouvent à tous ses degrés et qui vont de l'identité à peu près complète en Dieu jusqu'à la distinction réelle et à la séparation au bas de l'échelle des êtres : l'intelligence en puissance de son objet, l'intellect agent, enfin l'objet qui est ou la chose elle-même, ou sa représentation adaptée à l'intelligence qui doit le connaître (2). La fonction de l'intellect agent se termine à l'adaptation réciproque de l'objet et du sujet ; il proportionne entre les deux le degré d'intelligence et celui d'intelligibilité ; mais il ne comprend pas lui-même, il ne fait que préparer l'acte de connaissance qui va s'accomplir entre l'intellect possible, ou intelligence proprement dite, et l'objet représenté par une espèce intelligible. Il faut donc dire maintenant comment s'effectue l'opération intellectuelle elle-même, comment l'objet nous devient intime et apparent, comment il semble s'identifier avec notre pensée, tout en se posant extérieur à nous-mêmes. L'opération de la connaissance chez S. Thomas est à la fois subtile et simple, précise et vague, on

(1) Est-ce à dire que les cinq sens perçoivent tout le sensible ? S. Thomas semble l'affirmer, mais pour une raison moins psychologique que téléologique : le monde matériel, étant ordonné au bien de l'homme, ne remplirait pas sa raison d'être s'il n'était tout entier perçu par les sens de l'homme. La raison souffre assurément discussion et prouverait tout au plus que l'homme peut connaître tout le sensible. — (2) I-70. S. T. Q. XII. a. 2.

semble toucher au dernier mot sur la matière, et peut-être n'est-ce qu'une docte illusion.

Il faut, pour la comprendre, se représenter l'intelligence vis-à-vis de son objet comme la matière première par rapport à la forme (1). Par elle-même, la matière n'est rien ; elle n'est que l'indéterminé ; elle ne peut arriver à l'existence que si elle est informée par l'acte, si elle reçoit une perfection positive qui la classe dans une catégorie déterminée d'êtres. Ainsi en est-il de l'intelligence, de l'intellect possible (2), qui n'a par lui-même aucune connaissance déterminée, si ce n'est sa propre essence, quand elle est intelligible en acte ; c'est ainsi qu'il est dans l'homme comme une table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit (3). L'intellect possible est donc à ce point de vue l'inverse de l'intellect agent ; celui-ci est en acte par rapport aux choses matérielles, puisque c'est lui qui par sa lumière les rend intelligibles ; l'intellect possible, au contraire, vis-à-vis des choses est en puissance ; ce sont elles qui, rendues intelligibles par l'intellect agent, deviennent sa perfection, son acte ou sa forme (4). Pour donc que l'intelligence puisse comprendre, exercer l'acte d'intellection, il faut qu'elle soit informée, actuée, parfaite par l'intelligible (5). Elle n'était rien que la faculté ou la possibilité de connaître ; pour connaître effectivement, il faut qu'elle reçoive quelque chose qui s'adapte à elle, sans doute, mais aussi la transforme en soi, comme la matière première devient tel ou tel être, quand elle a reçu la forme de cet être. Elle n'est rien, mais est apte à devenir tout, en recevant les formes intelligibles de tout, comme encore la matière qui n'est rien devient tout, si elle reçoit les formes réelles de tout. La correspondance est parfaite. Nous avons vu que Dieu pouvait se concevoir comme la matière première à qui l'on aurait attribué la perfection absolue ; ainsi dans la ligne de connaissance : une intelligence qui serait informée non plus successivement, mais simultanément, de toutes les formes intelligibles du réel ou du possible, ou qui, du moins, les comprendrait toutes en une seule, ne serait autre que l'intelligence divine.

La connaissance se résoud donc en une assimilation de l'intelligence à l'intelligible. Cette assimilation n'a lieu, sans doute, que dans l'ordre de la connaissance, dans l'ordre idéal ; elle s'opère, cependant, en vertu du principe d'identité de l'être et de la connaissance qui s'applique même au réel, et de plus en plus à mesure que l'on remonte les deux lignes, pour finalement s'identifier complètement en Dieu. Comment s'opère cette assimilation ? C'est tout le problème de la connaissance. Marquons-en avec S. Thomas les différentes étapes, en supposant l'œuvre de l'intellect agent déjà accomplie, en tenant, par conséquent, le sujet connaissant ou l'intelligence, et

(1) I-105 ; XIV-553. S. T. I. Q. XIV. a. 2. — (2) Nous prenons ici comme type l'intellect possible de l'homme ; mais le processus est le même, *servatis servandis*, dans les autres degrés de la connaissance et l'avantage de le considérer dans l'homme est que les trois éléments de la connaissance étant chez lui plus complètement dissociés, on peut procéder plus analytiquement. — (3) Rien, en fait de connaissances déterminées et objectives ; mais nous aurons à dire au contraire qu'elle est toute schématisée de linéaments d'idées, de cadres, de principes premiers où s'ordonnent les données positives fournies par les sens. — (4) XIV-553. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6. — (5) I-136, 352. S. T. I. Q. XVII. a. 3.

l'objet à connaître ou intelligible, pour absolument du même degré au point de vue de la connaissance, par conséquent déjà harmonisés et pour ainsi dire accordés.

1º Il faut d'abord qu'il y ait union de l'intelligence et de l'intelligible : *Omnis cognitio est per unionem rei cognitæ ad cognoscentem* (1). C'est le souci constant, chez S. Thomas, de maintenir le contact entre l'intelligence et la chose réelle. Comme ces deux termes ne sont pas du même degré dans l'ordre de la connaissance, il les rapproche par l'intermédiaire de l'espèce intelligible ; il est donc de toute nécessité que tout au moins cette espèce soit en communication étroite d'un côté avec la chose qu'elle représente et de l'autre avec l'intelligence qui, par elle, va comprendre cette chose. Par quel moyen s'opère l'union ou le rapprochement, puisque les deux sont de leur nature inertes, l'intelligence étant indifférente à telle espèce, comme l'espèce à telle intelligence ? Les intermédiaires varient suivant les intelligences. En nous, c'est par degrés successifs : les sens, puis l'imagination, puis l'intellect agent qui tire — *abstrahit* — les formes proprement intelligibles des phantasmates encore sensibles et les présente à l'intellect possible. Au surplus, ce serait se tromper que de dénier toute activité à l'intellect possible. Il est possible, passif, en ce sens qu'il reçoit sa perfection des espèces intelligibles ; mais il n'est pas dit qu'il ne soit pas en éveil, en quête de son objet. Si réduit que paraisse le rôle de l'attention et de l'activité intellectuelle dans la théorie de S. Thomas, il est, nous le verrons, loin d'être supprimé. Chez les anges, l'union s'opère directement, par l'intellect agent encore, mais qui reçoit les espèces du rayon intelligible divin. En Dieu, tout est présent, et toujours, à lui-même, et donc l'union est éternelle, parce que l'intelligence divine est éternelle et essentiellement informée par son espèce intelligible qui n'est autre que l'essence divine elle-même.

Même dans le créé, au reste, c'est plus qu'une union, c'est une pénétration : le connu est dans le connaissant, l'espèce intelligible dans l'intelligence (2). Il faut donc concevoir l'intelligence — et la comparaison s'en rencontre à chaque page de S. Thomas — comme un récipient des formes intelligibles, soit d'espèces non encore comprises, *species expressae, impressæ, intentiones rerum*, soit de formes déjà élaborées, *species expressæ, intentiones intellectæ, conceptus mentis, verbum mentale*. Celles-ci conservées dans un compartiment spécial qui est la mémoire intellectuelle ; celles-là tourbillonnant en quelque sorte dans la lumière projetée sur l'intellect possible par l'intellect agent et prêtes à se poser sur le point central de l'activité intellectuelle que nous appelons maintenant l'attention et que, dans la théorie de S. Thomas, on peut se figurer comme le champ de vision d'une sorte d'appareil photographique où paraît l'espèce intelligible — l'œil de l'opérateur ou la plaque sensible, ici l'intelligence, étant toujours

(1) *Scientia nihil aliud est quam conjunctio vel impressio sciti ad scientem. — Ex duobus perfecta intellectualis operatio dependet : unum, ut species intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur ; aliud, ut perfecte intellectui conjungatur.* —

(2) *Non fit visio in actu nisi per hoc quod res quodammodo est in vidente.* I-70. S. T. I. Q. XII. a. 2. — *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente.* II-74, 81. S. T. I. Q. XII. a. 4.

en éveil, mais ne pouvant percevoir que les objets projetés par l'intellect agent dans son rayon visuel.

2° Mais encore quel est le mode d'être dans l'intelligence de ces espèces intelligibles ? Les choses qui, de leur existence dans le réel, sont, en vue de la connaissance, successivement devenues espèces sensibles, puis images, puis espèces intelligibles, vont-elles subir encore une transformation ? Oui, sans doute, et même la plus radicale, car celles déjà subies n'atteignaient pas la réalité foncière de l'objet, elles ne faisaient que le dégager de la matière et de toutes les particularisations qui, de la forme universelle, faisaient un individu déterminé. Le changement nouveau opéré par la pénétration de l'espèce dans l'intelligence est plutôt indiqué qu'expliqué ; il n'en est pas moins gros de conséquences et pourrait bien déterminer la relativité de toute connaissance. En effet, l'objet à connaître, en pénétrant dans l'intelligence, s'adapte à son mode d'être : *cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente..... secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ* (1). C'est la conséquence nécessaire de l'intelligence conçue comme réceptacle des formes intelligibles, car ce qui est reçu en quelque chose y est reçu suivant le mode d'être de la chose qui reçoit (2). Il s'ensuit que nous ne connaissons pas les choses dans leur mode d'être propre, en elles-mêmes, mais suivant le mode d'être de notre propre intelligence : *omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitæ sed per modum cognoscentis* (3). Par là, S. Thomas entend sans doute expressément la transformation intelligible qu'il a fallu faire subir aux espèces pour les proportionner à la capacité intellectuelle du sujet connaissant. Les espèces intelligibles, dit-il, étant *ad mòdum cognoscentis*, elles sont plus simples, plus immatérielles que dans les choses, si elles proviennent des choses matérielles ; elles le sont moins, si elles proviennent des anges ou de Dieu (4). Mais, par le fait même que la représentation des objets s'adapte aux proportions du sujet et devient plus ou moins spirituelle suivant ses origines, il en résulte que l'intelligence ne saisit, ne comprend que ces représentations ainsi transformées, ainsi proportionnées à elle-même, et donc il semble bien qu'il y ait inadéquation entre la réalité extérieure de l'objet et la connaissance que l'intelligence s'en forme sur la foi de sa représentation ainsi modifiée. Nous ne connaîtrions donc proprement ni la réalité qui nous échappe à travers ces multiples filtrages, ni de pures impressions subjectives, puisqu'elles sont causées par les choses extérieures et que les formes d'après lesquelles nous connaissons en gardent l'empreinte ; mais nous aurions des choses une connaissance, inadéquate sans doute, mais adaptée, une composition entre le pur objectif et le pur subjectif, ou, comme dit S. Thomas, nous connaissons les choses *per species intelligibiles ad modum cognoscentis* ; mais réservons d'avoir examiné le problème de la connaissance sous ses faces diverses avant de nous prononcer sur la valeur définitive qu'elle peut comporter.

(1) I-74. S. T. I. Q. XII. a. 5. — (2) I-497, 523. S. T. I. Q. LXXIX. a. 6. — (3) VII-50, 109. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 1. — (4) VII-50. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 1.

Au surplus, il n'est pas tout à fait exact de dire que la chose se transforme, ou se déforme toujours en pénétrant dans l'intelligence ; suivant ses degrés, la connaissance approchera de la réalité et, par là, gagnera en vérité. Il est un cas au moins où la connaissance saisit directement son objet et le voit en lui-même ; c'est quand le sujet se connaît lui-même, immédiatement et dans son essence (1). Sujet et objet sont alors proprement identiques, et les éléments de la connaissance ne sont plus distincts qu'en raison (2). Ainsi en est-il de Dieu et des anges (3), quoique ces derniers aient un autre mode de connaissance. Quant à l'intelligence humaine, elle ne saisit directement que son opération, mais non pas sa nature (4). Plus généralement, c'est par une espèce ou représentation tirée de l'objet que celui-ci devient présent à l'intelligence ; nous en avons dit la raison (5). Encore, dans ce cas, l'espèce intelligible est-elle un reflet direct de l'objet ; et, à défaut de l'intelligence, les sens peuvent rendre témoignage qu'ils l'ont saisi immédiatement en lui-même, au moins sous son aspect sensible dans le réel. Mais si l'objet est inaccessible aux sens, ce qu'il en arrive à l'intelligence n'est qu'un écho bien lointain de sa vérité intrinsèque ; c'est le cas de toutes les choses que nous ne connaissons que par un intermédiaire dans lequel elles-mêmes se reflètent plus ou moins fidèlement ; ce que S. Thomas appelle connaître *in speculo*, par analogie à la vision sensible des objets que nous voyons par réflexion sensible dans un miroir (6). Ce procédé de connaissance est plus étendu qu'on ne croit ; il s'applique surtout à l'une de nos connaissances, capitale à tous les points de vue : celle de Dieu. Nous ne le voyons dans la condition présente, ni en lui-même, ni par une espèce ou empreinte émanée de lui, mais uniquement par l'image ou le vestige de lui-même qu'il a laissée dans son œuvre. A nous arriver si diversement réfléchie, la ressemblance divine a dû assurément se fausser quelque peu ; nous aurons à rechercher ce que nous en saisissons exactement.

3° L'objet de la connaissance s'est donc, sous sa forme normale d'espèce intelligible, adapté au mode d'être de l'intelligence qui l'a reçu pour le comprendre ; mais à son tour, et dans l'acte même d'intelligence, il va la transformer en lui, la faire au point de vue représentatif devenir ce qu'il est ; exactement et pour employer les expressions de S. Thomas, il va, à cette intelligence en puissance de son objet, donner une forme ; il va actuer la matière intellectuelle qu'est l'intellect possible ; car ce par quoi comprend l'intelligence est comme sa forme, la forme étant ce par quoi une chose agit, or l'espèce intelligible est ce par quoi l'intelligence opère l'acte d'intellection (7). De même donc que la matière corporelle reçoit son être, devient l'être de la forme qui la perfectionne, ainsi l'intelligence, informée par l'espèce intelligible devient cette espèce et conséquemment l'objet repré-

(1) I-104, 524 ; VIII-60, 215 ; XII-68, 247, 249 ; XIV-131. S. T. I. Q. XIV .a.2. — (2) XI-486. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 1. — (3) XII-249. S. C. G. II. C. XCVIII. — (4) I-505, 524 ; VIII-60. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 3. — (5) XV-114 ; XII-54, 168, 247 ; X-483, 486 ; IX-224 ; VII-49 ; I-537, 70, 81. 105, 136. QQ. D. de Ver. Q. XX. a. 2 ; S. T. I. Q. LXXXV. a. 2 ; Q. XIV. 2. — (6) I-81, XI-486. S. T. I. Q. XII. a. Q. — (7) I-352, 537 ; VIII-60 ; XIV-553. S. T. I. Q. LV. a. 1.

senté par cette espèce. Aussi est-ce avec l'objet lui-même que S. Thomas, pour rentrer dans l'objectivité un peu compromise par l'adaptation de l'objet au sujet, fait s'assimiler directement l'intelligence. Toute connaissance se produit par l'assimilation du sujet à l'objet connu, en sorte que l'intelligence en acte devient l'objet compris en acte : *sic intellectus in actu fit intellectum in actu* (1), *in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu* (2) ; *unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum quod est intellectus in actu intelligens* (3). La science est donc l'assimilation du sujet à l'objet, et les choses à tour de rôle s'assimilent, au point de vue du mode d'être, à l'intelligence qui les reçoit, et se l'assimilent, au point de vue représentatif, en la déterminant à la connaissance d'un objet précis. C'est de cette manière que l'âme devient en quelque sorte toutes choses, soit par les sens, soit par l'intelligence, et que les êtres doués de connaissance réalisent en eux la ressemblance divine, car ils possèdent et sont, dans l'ordre intelligible, la totalité des choses, comme Dieu l'est dans l'ordre réel.

L'assimilation ainsi réalisée, la connaissance se produit naturellement. Nous avons dit, en effet, que la connaissance était l'être ouvert, apparent à lui-même ; l'intelligence et son objet une fois accordés, élevés au même degré d'intelligibilité, et donc assimilés idéalement, se compénètrent, ne font qu'un ; l'intelligence est devenue l'objet au point de vue représentatif, l'objet est devenu l'intelligence au point de vue du mode d'être ; ce qui n'est plus qu'un seul être — *unum perfectum* — qui, par là même qu'il est dégagé de la matière, est clair et évident à lui-même, car la connaissance n'est autre que le rapport d'identité entre le sujet connaissant et l'objet connu ; elle est un fait primitif aussi simple que la lumière ; elle est la lumière de l'être projetée sur lui-même et le compénétrant ; elle est l'être lumineux et sachant qu'il l'est.

4° Mais en même temps que, par l'assimilation réciproque de l'intelligence et de son objet, S. Thomas fournit de la connaissance une explication naturelle et facile, il en assure l'objectivité que la première assimilation de l'espèce *ad modum recipientis* semblait avoir un peu compromise. Si l'espèce intelligible représente fidèlement son objet, et c'est là peut-être qu'est le point faible, l'intelligence ne peut pas ne pas saisir la réalité, puisqu'elle-même est devenue — idéalement — cette réalité par la transformation que nous avons dite. S. Thomas a donc su par là conserver à la connaissance son caractère à la fois psychologique et réaliste. Elle est un fait intérieur, une opération de l'âme, et donc en porte l'empreinte ; elle est *ad modum subjecti* ; mais c'est une opération déterminée par un fait extérieur et qui, par conséquent, prend de la cause qui la met en acte un aspect spécial, représentatif de cette cause ou de cet objet. C'est ce, précisé-

(1) I-81, 196, 453. S. T. I. Q. XII. a. Q. — (2) I-357 ; VII-49 ; XIV-505. S. T. I. Q. LXXXV. a. 2. *Intellectus in actu est intellectum in actu, vel quia sunt idem per essentiam, sicut Deus scipsum intelligit ; vel quia similitudo intellecti recipitur in intelligente ut perfectio ejus.* VIII-215. C. Sent. II. D. XVII. Q. I. a. 1. — (3) *Formæ sensibiles... per lumen intellectus agentis, immateriales redduntur et sic efficiuntur quodam modo homogenæ intellectui possibili in quem agunt.* XIV-554. QQ. D. De Ver. Q. X. a. 6.

ment, dont S. Thomas loue Aristote à qui il emprunte cette théorie : *Et ideo præ omnibus prædictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi qui ponit scientiam mentis nostræ partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco ; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quæ sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine* (1) (suit une théorie de la connaissance où l'élément inné est fortement mis en relief et sur laquelle nous aurons à revenir). On peut donc déjà prévoir ce que sera la formule la plus approchante de la théorie de la connaissance. Nous atteignons certainement le réel, même le réel intelligible, soit directement, soit par des intermédiaires qui le représentent ; mais nous ne le connaissons qu'après l'avoir adapté à notre mode d'être, à notre mesure, pour ainsi dire.

Notre connaissance a une sorte d'objectivité relative. Mais cela ne va pas sans quelques nuances que nous aurons à préciser. Ce que l'on peut voir très nettement pour le moment, c'est la transformation que S. Thomas, après Aristote surtout qui dans la connaissance du sensible devient le Maître fidèlement suivi, a fait subir au principe que le semblable connaît le semblable. Ce principe est à la base de la théorie de la connaissance des anciens Grecs et de tous ceux qui ont voulu fournir de la connaissance une explication métaphysique ; il n'est en somme qu'une variante du principe de l'identité de l'être et de la connaissance. Mais les applications en avaient été assez diverses, suivant que l'objet de notre connaissance était envisagé dans le sensible ou dans le pur intelligible, ou que la nature de l'âme humaine était tenue pour matérielle ou spirituelle. Si nous connaissons le sensible, et si le sensible est la véritable réalité, l'âme qui doit le connaître ne peut qu'être de même nature et se composer des éléments, quel qu'en soit du reste le nombre : ainsi tous les Naturalistes grecs. Mais si, au contraire, la véritable réalité est l'intelligible, et si les sens ne sont que les moyens de le découvrir, l'âme est aussi nécessairement spirituelle et sans rapport nécessaire avec le corps, lequel est une prison qui ne laisse filtrer que les ombres des réalités lumineuses auxquelles aspire l'âme. Et c'est la théorie de Platon. Entre les deux, à la suite d'Aristote, procède S. Thomas. Il unit fortement l'intelligible et le sensible dans une même réalité, comme l'âme et le corps dans l'unité substantielle d'un même être ; et, comme dès lors la formule que le semblable connaît le semblable n'est plus applicable à la lettre, il l'explique. Au fond, tout est semblable ; l'intelligible et le sensible ne sont que des degrés d'un même être, comme l'intelligence et l'être ne sont que des aspects d'une même perfection ; et la formule exacte n'est plus : le semblable connaît le semblable, mais l'être connaît l'être. Pour cela que faut-il ? Que tout soit matière, ou que tout soit esprit ? Simplement que tout soit être ; l'être se connaît dans la proportion où il est être ; par conséquent, pour connaître il faut, et il suffit, que l'être capable de comprendre appelle à son degré de perfection et devienne ce qu'il veut connaître ; et, quand ainsi il est son objet, il le connaît, parce que encore une fois l'être,

(1) XIV-553-4. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6.

en tant que tel, tout naturellement se connaît. Et, pour élever à lui son objet, pour se l'assimiler et s'y assimiler, il n'y a pas d'opération extraordinaire à effectuer, il n'y a qu'à retrouver, qu'à dégager des conditions matérielles et à s'adapter le principe formel qui y est contenu et qui est le principe de la connaissance, à savoir l'être, principe identique qui compose à degrés divers le fond de toutes choses. De la sorte, ce qui n'était qu'intelligible en puissance devient intelligible en acte et donc est connu tout naturellement. Le semblable connaît ce qui lui est semblable ou de même degré, dans l'ordre du réel ou tout au moins de l'intelligible, par conséquent ce qu'il est, ce qu'il s'est assimilé, ou ce à quoi il s'est assimilé (1). Et encore, parce qu'il peut tout s'assimiler, puisque l'être est au fond de tout, il peut devenir tout, il peut connaître tout, il peut être dans l'ordre intelligible ce que Dieu est dans le réel, et l'on peut, par là, entrevoir le mode de ramener à l'unité dans chaque intelligence la totalité du divers que, dans le réel, nous avons vu, malgré un fond commun, s'accuser irréductible.

V. — *Le Verbe.*

Quand l'intelligence est informée par la représentation de son objet, que sa puissance est déterminée à l'acte par l'espèce intelligible et qu'elle est elle-même assimilée à cette espèce, elle opère l'acte d'intelligence, elle comprend, elle voit. Mais, de même que la lumière en traversant l'appareil de vision produit une image, ainsi la lumière intellectuelle de l'espèce intelligible, illuminée par l'intellect agent, aboutit, en traversant l'intelligence, à une représentation nouvelle de la chose connue, qui est le résultat de cette intellection, le produit de l'intelligence informée par l'espèce. C'est le verbe ou concept. Il est la dernière transformation que subissent les représentations des choses dans l'intelligence, celle par conséquent en laquelle s'exprime tout le travail de la connaissance. Il appelle donc un examen attentif (2).

Laissons d'abord S. Thomas exposer lui-même le processus intellectuel ; nous nous bornerons à mettre en relief, soit dans le passage qui va suivre, soit d'après d'autres textes, les points importants du développement de l'acte d'intelligence et les caractères essentiels du verbe auquel il aboutit : *Existens in actu per speciem* (*rei*) *quæ est intellectu nostro, sicut per propriam formam, intelligit* (*intellectus*) *rem ipsam ; non autem ita quod ipsum intelligere sit actus transiens in rem intellectam... sed manet in ipso intelligente et habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta quæ est principium intellectualis operatio ut forma, est similitudo illius. Ulterius est considerandum quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo, format in se ipso quamdam intentionem rei intellectæ quæ est ratio ipsius quam significat diffinitio. Et hoc quidem est necessarium eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem ; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus... et hoc non potest nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret. Hæc autem*

(1) I-553 ; XII-72 ; XIV-98. S. T. I. Q. LXXXVIII. a. 1. vid. 2. — (2) *Multiplex est gradus operationis intellectus : Primus est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis, et hoc nondum habet rationem verbi.* — VII-341. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a. 1.

intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quæ facit intellectum in actu quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Ex hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intellectio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem rem illam intelligat. — Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, quæ quidem in nobis neque est ipsa res quæ intelligitur, neque est substantia intellectus, sed est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta quam voces exteriores significant. Unde et ipsa intentio verbum interius nominatur quod est exteriori verbo significatum (1).

Avant de l'étudier en lui-même, distinguons d'abord le verbe des éléments voisins avec lesquels nous aurons à dire qu'il est en communion étroite. Il n'est ni la chose elle-même qu'il fait connaître et qui est extérieure à l'intelligence, alors que le verbe lui est immanent (2), ni l'espèce intelligible qui représente la chose dans l'intelligence et dont il est comme la reproduction, parce qu'elle est le principe de l'opération intellectuelle et non son terme comme est le verbe (3), ni l'intelligence elle-même qui joue vis-à-vis de lui le rôle de substance à accident, de cause à effet et mieux de générateur à produit, parce que l'acte d'intelligence dans les êtres créés, comme le verbe auquel il aboutit, ne s'identifie pas avec l'intelligence pas plus que l'intelligence avec l'être (4). En Dieu seul, le verbe qui exprime sa connaissance ne fait qu'un et avec l'intelligence et avec l'essence divine (5).

Le verbe diffère de l'acte même d'intelligence dont il est le terme et comme le résultat. Par son opération de simple intuition que nous avons exposée, l'intelligence, en se formulant à elle-même le fait de sa vision, produit en elle une expression, une représentation de sa connaissance ; elle se dit à elle-même ce qu'elle connaît et c'est là proprement son verbe (6). Il y a donc des degrés dans l'opération intellectuelle : d'abord l'intuition de l'intelligible, laquelle n'est pas encore le verbe ; puis la disposition de cette connaissance en vue de sa manifestation à soi-même ou aux autres. Et c'est en cela que consiste précisément le verbe qui se présente ainsi comme une émanation de l'intelligence, le résultat de l'opération intellectuelle ordonnée à sa manifestation (7). La conception que l'intelligence se forme dans l'acte de connaissance est le verbe (8). Le caractère essentiel du concept du cœur — du verbe — est de procéder d'un autre, à savoir de la connaissance de l'intelligence (9). Le verbe se comprend comme une procession de l'intelligence par l'opération intellectuelle, le terme de

(1) XII-60, 490. S. C. G. I. C. LIII. — (2) XIII-246, 271 ; XIV-46 ; XXVIII-171. QQ. D. de Pot. Q. VIII. a. 2. — (3) XII-61 ; XIII-246, 271 ; XXVIII-171. S. C. G. I. C. LIII. — (4) XII-491 ; XXVIII-171. S. C. G. IV. C. XI. — (5) *In Deo intelligenti seipsum Deus est intellectus et res quo intelligitur et intentio intellecta.* — XII-491. S. C. G. IV. C. XI. — (6) XIII-246 ; XIV-407. QQ. D. de Pot. Q. VIII. a. 2. — (7) VII-341. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a. 1. — (8) I-237 ; XII-492. S. T. I. Q. XXIV. a. 3. — (9) I-234. S. T. I. Q. XXIV. a. 1.

cette opération, ce qu'elle conçoit, l'idée qu'elle se forme d'une chose quand elle est déterminée à l'acte par la représentation intelligible de cette chose (1). Et les termes qui énoncent cette conception, production, émanation ne sont pas des mots échappés à S. Thomas, des figures qu'il transpose, sans y attacher plus d'importance, de l'ordre naturel à l'ordre intellectuel : c'est toute sa théorie de l'opération intellectuelle qui est basée sur la ressemblance de la production du verbe avec la conception naturelle telle qu'elle a lieu ou qu'il se la figure dans les êtres : *Interius verbum, ex communi usu loquendi, conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid dicitur concipi quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente et fœmina patiente, in qua fit conceptio... quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente et intellectu quasi patiente... Unde id quod intellectu comprehenditur non immerito conceptio intellectus vocatur...* (2). Le verbe est donc à l'objet, représenté par l'espèce intelligible, et à l'intelligence, ce que l'enfant est à son père et à sa mère. S. Thomas assigne même à chacun sa part dans l'acte générateur. L'objet a le rôle actif, il imprime donc sa nature, et le verbe est comme sa progéniture — *quædam proles ipsius esse videtur.* — Et donc, quand l'intelligence comprend une chose autre qu'elle-même, cette chose est comme le père de son verbe, tandis qu'elle-même, en fournissant au verbe le sein où il est conçu, joue le rôle de mère : *ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris cujus est ut in ea fiat conceptio* (3). Quand, par contre, l'intelligence se comprend elle-même, le verbe est au sujet qui comprend comme le fils est au père. Et c'est ainsi qu'en Dieu le Verbe est le Fils du Père.

Il faut donc concevoir l'acte de l'intelligence comme une opération qui va de la vie à la vie, quoique immanente, comme quelque chose d'infiniment souple et fluide, comme un mouvement qui va sans cesse se transformant avant de se cristalliser, *antequam stabiliatur* (4), dans le verbe intérieur d'abord, puis extérieur. Et, parce que, à chaque étape, à chaque glissement du courant, l'aspect change, on doit pouvoir aussi noter par des mots ces transformations ou progrès successifs de la connaissance jusqu'à son terme définitif. Ces mots, notateurs des plus subtiles nuances, ne manquent pas au vocabulaire de S. Thomas. La vision même, et en quelque sorte le regard que l'intelligence porte sur l'espèce intelligible qui l'informe et la détermine à la connaissance, c'est l'*intuitus*, c'est la vue directe. Le résultat de cette intuition, ce que l'intelligence conçoit en elle-même de l'objet auquel elle s'applique, l'idée qu'elle s'en forme, considérée au point de vue de son élaboration par l'intellect, c'est la *conceptio* et le *conceptus*, le fruit de l'intelligence (5) ; considérée au point de vue de l'objet lui-même et de la connaissance qui en résulte dans la pensée, c'est l'*intentio intellecta* (6). Enfin, l'intelligence n'élabore ses concepts et ne formule ses idées que pour se les dire à soi-même ou aux autres (7), pour pouvoir y réfléchir, les ordonner, les conserver, les trai-

(1) XII-492 ; XIII-271 ; XIV-46, 407 ; XV-435, 468 ; XIX-676 ; XXVIII-171. S. C. G. IV. C. XI. — (2) XXVII-12. Op. Var. I. C. XXXVII. — (3) XXVII-12. Op. Var. I. C. XXXVIII. — (4) XXVIII-171. Op. Var. 49. (E. R. 53). — (5) XIV-407. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 2. — (6) XII-490. S. C. G. IV. C. XI. (7) XIV-416 ; VII-341 ; VIII-150. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 7.

ter comme les étiquettes des choses qu'elles représentent ; l'idée ainsi ordonnée à la manifestation d'elle-même et de son contenu est proprement le *verbum* : *verbum interius, verbum cordis, verbum mentale*, qui n'est encore liée à aucune langue particulière (1), en attendant qu'il s'extériorise sur l'ordre de la volonté et grâce au jeu des nerfs et des muscles.

Parce qu'il est l'expression de la synthèse de l'intelligence et de l'intelligible et comme le fruit de leur union, le verbe participe de la nature des deux. Il est spirituel et du même degré de spiritualité et d'intelligibilité que l'intelligence, et par là même il la manifeste : c'est en connaissant son opération et en assistant en quelque sorte à la genèse de sa propre pensée que notre intelligence se connaît. Il lui est immanent ; toute l'opération intellectuelle s'accomplit au dedans de l'intelligence : elle est une faculté de réception et de compréhension et non de tendance et d'appréhension comme la volonté. Son objet est en elle sous forme d'espèce intelligible, et l'acte par lequel elle le connaît, comme la conception qu'elle s'en forme, lui restent intérieurs (2). Elle ne s'extériorise que dans les préliminaires et la dernière expansion de son opération. Encore est-ce marque d'infériorité et signe de déchéance ; c'est par indigence que les sens lui cherchent un objet au dehors, et ce sont les nécessités du corps qui l'obligent à se manifester par des sons ou des gestes. A son degré supérieur, l'intelligence est immanence absolue, dans son opération comme dans son verbe, parce qu'elle est l'être absolu : ainsi en Dieu. Elle ne sort d'elle-même que lorsqu'elle ne comprend pas tout l'être : ainsi en nous.

Son verbe procède donc au dedans d'elle-même ; il est la parole qu'elle se parle à elle-même ; elle peut se réfléchir sur lui et le connaître comme tel, indépendamment même de l'objet qu'il représente (3). Il ne va pas sans l'élaboration actuelle de la pensée (4), parce que précisément il en est le terme et le résultat : Jean Damascène l'appelle le mouvement de la pensée (5). Et inversement, l'intelligence ne peut comprendre sans formuler de verbe, car il est ce en quoi elle voit, ce en quoi elle connaît (6). Bien plus, l'intelligence n'est jamais sans quelque verbe. Précisons un peu cette idée assez curieuse chez S. Thomas et qui, avec diverses autres remarques déjà signalées ou que nous noterons, tend à faire de l'intelligence même possible, non pas la chose inerte que l'on croit généralement, mais une activité singulièrement vivante, en puissance sans doute d'une connaissance précise, mais pleine de virtualités, de principes généraux, de schémas où viendront s'encadrer les notions recueillies par les sens, et comme une machine qui possède en elle le principe de son mouvement et à laquelle il ne manque qu'un aliment, une matière pour élaborer des notions précises. L'intelligence, dit S. Thomas, a toujours un verbe pour son intelligence intime. *Et dicitur interior intelligentia quæ est ipsius animæ secundum se, prout est quid subsistens* ; mais, par contre, elle n'en a pas constamment pour son acte extérieur, *et dicitur exterior intelligentia secundum exteriorem cognitionem, et ista*

(1) I-588. S. T. I. Q. XCIII. a. 7. — (2) XII-60. S. C. G. I. C. LIII. — (3) XII-490. S. C. G. IV. C. XI. — (4) I-588. S. T. I. Q. XCIII. a. 7. — (5) XIV-404. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 1. — (6) XIX-676. In Joan. C. I.

proprie est hominis secundum quod convertit se cogitando super ipsa phantasmata quæ sunt potentia intelligibilia. L'intellect a donc toujours un verbe confus — *verbum informe* — mais non toujours un verbe déterminé — *verbum formatum* —. Par ce verbe informe, il faut entendre celui qui n'exprime qu'une connaissance indistincte et confuse, telle qu'en fournit la pensée qui ne s'applique à aucun objet déterminé, et telle aussi, ajoute S. Thomas, qu'est la pensée qui n'est pas ordonnée à se manifester au dehors. S. Thomas n'a donc ni méconnu, ni ignoré ces secrets mystères de la pensée que l'on sent sourdre en soi et s'écouler comme une onde tranquille, qui glisse en nous comme un rêve voilé, que l'on ne destine pas aux autres et qu'à peine soi-même l'on perçoit. En effet, ajoute encore S. Thomas, l'homme n'a qu'assez rarement conscience de cette vague parole intérieure, d'abord parce qu'elle est en quelque sorte étrangère à l'intelligence elle-même, puis à cause de sa profondeur et enfin de sa subtilité, sans compter que l'âme, opprimée par le corps et obscurcie par le brouillard des choses matérielles, ne peut guère la percevoir (1). Le morcellement de la pensée, sa discontinuité ne commence donc qu'au moment où elle veut se manifester au dehors. Parce que l'homme est sensible, il faut, pour se communiquer aux autres hommes, qu'il matérialise l'immatérielle fluidité de sa pensée ; qu'il la découpe et enveloppe le *verbum sine voce prolatum* sous le symbole imagé et matériel de la voix et des mots. La chose vivante qu'est en nous le verbe intérieur se dessèche donc et se déforme, si fidèlement qu'il soit reproduit, sous la rude écorce des mots, d'autant que les mêmes mots servent pendant des siècles à un nombre infini d'intelligences très diverses pour traduire des idées qui varient forcément en nuances, souvent même en substance.

Mais, pour avoir la vraie cause de ce déroulement cinématographique de la pensée, il faudrait remonter plus loin et la chercher dans le caractère représentatif du verbe que nous allons préciser tout à l'heure. C'est parce que la pensée, source par elle-même indéfiniment continue, puise sa matière dans les données fragmentaires des sens qu'elle se découpe sur le modèle de ces fragments sensibles quand elle veut nous en donner une connaissance d'après laquelle nous puissions agir. Que le réel sensible soit vraiment discontinu, ou que l'intelligence ne le morcèle qu'en vue de son utilisation, peu importe. Si le sensible était infini à la manière du spirituel et si en lui notre intelligence pouvait voir le tout qui est en tout, elle n'aurait pas à le fragmenter dans ses concepts et dans ses mots ; c'est parce qu'elle tire ses concepts des sens, organes du particulier, que l'intelligence est obligée de les énoncer analytiquement dans le déroulement d'un verbe quantitatif. Et donc en dernier ressort, la cause en est dans l'infirmité de notre intelligence, car Dieu qui a tout en lui se dit tout d'un seul Verbe.

Les penseurs modernes nous ont fourni de ces profondeurs mystérieuses de la pensée des analyses plus subtiles et plus complètes ; mais il n'était pas inutile de remarquer que S. Thomas a lui aussi prêté l'oreille à ce murmure intérieur, confus et délicieux, et que l'un des premiers peut-être il en a noté l'écoulement silencieux et vague.

(1) XXVIII-171. Op. Var. 49 (E. R. 53).

Si confus qu'il soit, c'était la permanence et la continuité de la pensée maintenue ; et, au lieu du fractionnement indéfini des mots et des catégories, c'était, en nous, le glissement ininterrompu et l'écoulement perpétuel des sources vives intérieures ; c'était, bien au-dessous des mots et des connaissances étiquetées, la pensée vivante et libre, au jaillissement sans fin.

Un second caractère essentiel du verbe, après celui d'être une émanation de l'intelligence, est d'être représentatif de l'objet de nos con naissances et destiné à les manifester : *verbum in mente conceptum est repræsentativum omnis ejus quod actu intelligitur* (1). L'écoulement de la pensée est continu, et c'est par là qu'elle se montre chose vivante ; mais, sous peine de ne présenter jamais qu'un champ d'observation confus et indistinct où ne se reflèterait que la notion vague de notre propre être ou de fluides rêveries, il faut que viennent s'y projeter, s'y réfléchir les données précises et déterminées fournies par les objets extérieurs, ce que S. Thomas appelle informer le verbe. Dans son acception ordinaire celui-ci est donc essentiellement représentatif, en relation nécessaire avec les choses elles-mêmes. Il est l'intermédiaire entre l'intelligence et la chose comprise, car c'est par lui que l'opération intellectuelle atteint la réalité ; il n'est donc pas seulement ce qui est compris, mais encore ce par quoi la chose est comprise. Par où s'accuse bien son double aspect : subjectif en tant que conception de l'intelligence, et objectif en tant que verbe ou expression de la réalité extérieure (2).

Nos concepts ou notre verbe sont donc la représentation de tout ce que comprend l'intelligence, dans le moment où elle le comprend. Il s'ensuit naturellement que ces concepts ou ce verbe sont multiples, aussi nombreux que le sont les objets eux-mêmes que reproduisent leurs espèces intelligibles et par elles l'*intentio intellecta* (3). La multiplicité de notre verbe répond donc directement à celle de nos connaissances. Cependant, cette richesse de concepts n'est qu'une perfection relative. S'il faut à notre intelligence pour connaître les choses tant d'actes répétés et tant de paroles pour en exprimer le résultat, c'est un aveu qu'elle ne peut tirer sa connaissance que des individus et que ce n'est que par de lentes et pénibles opérations qu'elle s'élève à l'universel, et par le dehors plus que par le dedans, à l'universel d'attribution et non à l'universel d'être. Par conséquent, plus le degré d'intelligence est élevé, plus l'objet qui lui est proportionné est universel : par un seul acte, par une seule intelligence et dans une seule idée, l'intelligence supérieure voit une multitude de connaissances pour lesquelles il faut que les inférieurs multiplient et les actes et les concepts. Et donc le verbe, en devenant plus compréhensif, dans la même proportion, se fait aussi moins nombreux. Si bien qu'au terme, en Dieu qui comprend tout en sa seule essence et qui connaît tout par un seul acte d'intelligence, il n'y a plus qu'un verbe — le Verbe — dans lequel Dieu se connaît immédiatement, ainsi que tous les objets de sa science infinie (4). Il n'y a pas en lui comme en nous écoulement

(1) I-237. S. T. I. Q. XXXIV. a. 3. — (2) XIV-408, XII-60. I. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 2. — (3) I-237 ; XIII-271. S. T. I. Q. XXXIV. a. 3. — (4) I-237 ; XII-271. S. T. I. Q. XXXIV. a. 3.

successif de pensées, verbe informe et verbe formé ; il a tout présent dans l'immobile et éternelle vision qu'il a de lui-même, et son unique Verbe lui dit tout en même temps l'increé et le créé (1).

Mais le verbe, même en une certaine mesure en Dieu, n'est pas destiné à dire qu'à la seule intelligence qui le produit la connaissance qu'elle vient d'élaborer et qu'il exprime. Il n'est pas que représentatif, il est aussi extériorisant ; il est essentiellement destiné à manifester, à communiquer (2). Ce n'est pas seulement là une loi de la connaissance humaine qui, S. Thomas le dit expressément, est ordonnée à l'action (3), cela semble bien une loi de toute intelligence, corrélative au reste de la loi d'expansion de l'être et conséquence du principe d'identité de l'être et de la connaissance. Tout être, par cela même qu'il est être, quand il réalise un certain degré de perfection, est clair à lui-même et intelligible aux autres ; mais, parce que toute perfection se résoud en un accroissement de connaissance, et que, d'autre part, il y a différents degrés de capacité intellectuelle, il est tout naturel que les intelligences supérieures communiquent aux inférieures les connaissances auxquelles celles-ci ne peuvent atteindre ou n'atteindraient que difficilement et confusément. La lumière, comme le bien, tend à se répandre : aussi bien n'est-elle pas le bien rayonnant ? Cette irradiation réciproque des intelligences a deux formes principales dont nous aurons à dire les lois : l'illumination pour les anges et l'enseignement pour les hommes. Elle a un instrument qui est la parole. Voyons donc maintenant le passage du verbe interne au verbe externe.

Nous en avons dit le développement en Dieu : c'est toute l'œuvre de la création. Le Verbe, parole que Dieu se parle à lui-même, se manifeste au dehors par la participation de ses idées en créant l'être intelligent et intelligible, et spécialement par le rayon de l'intelligible qui pourvoit les anges d'espèces infuses, sème en nous les premiers principes ou se révèle dans les vérités de foi, et, dans les êtres inférieurs, imprime les directions, inconscientes mais sûres, de la finalité. L'illumination chez les anges n'est proprement que la distribution du rayon divin de l'intelligible et par conséquent des idées infuses. Cette première communication se produit nécessairement et, du reste, porte moins sur les concepts des anges que sur leurs espèces intelligibles ; mais ils ont un autre mode de transmission de leurs idées et qui s'applique spécialement aux connaissances élaborées et exprimées en eux sous forme de verbe : c'est ce que S. Thomas appelle leur parole — *locutio* —. La parole des anges se distingue de l'illumination par divers caractères dont l'un, qui nous importe surtout en ce moment, est que la parole, tout en étant une opération de l'intelligence, est régie par la volonté (4), alors que l'illumination est une fonction nécessaire des anges. L'ange ne parle, ne communique son verbe que parce qu'il le veut. L'intelligence a son mystère ; elle

(1) XV-435. Quodl. IV. Q. IV. a. 1. — (2) VII-341 ; VIII-150 ; XIV-416. C. Sent. I. D. XXVIII. Q. II. a. 1. — (3) *Omne quod aliquo verbo dicitur ordinatur quodam modo ad executionem quia verbo instigamus alios ad agendum ei ordinamus eos ad exsequendum id quod in mente concipimus.* XIV-416. QQ. D. de Ver. a. IV. a. 6, 7. — (4) Le rôle de la volonté dans l'opération intellectuelle est considérable S. Thomas tient en somme l'intelligence, au moins dans l'homme, pour un mécanisme aux mille et délicats rouages que

produit son fruit au-dedans d'elle et peut l'y garder ; la monade thomiste n'est pas close, mais peut se clore. C'est la loi des intelligences : Dieu ne se manifeste dans la création ou la révélation que parce qu'il le veut ; ainsi l'ange, ainsi l'homme. Le seul développement nécessaire est le développement intérieur. Cependant, si c'est la volonté qui règle les manifestations de l'intelligence, il semble bien qu'elle ne puisse que choisir ses interlocuteurs, et non pas arrêter l'expansion ; l'être est lumineux, il brille et éclaire qui il veut, mais il faut qu'il éclaire et se manifeste.

Pour l'ange, il n'est pas d'autre obstacle à la diffusion de sa pensée ou de son verbe que sa propre volonté ; et donc, quand il veut parler, il n'a qu'à le vouloir, il devient transparent aux autres anges dans la mesure où il le veut, et son verbe devient, pour l'ange avec lequel il converse, objet d'intelligence, espèce intelligible que celui-ci s'assimile par le procédé que nous avons décrit (2). Mais, entre les hommes qui veulent échanger leurs pensées, d'autres barrières se dressent. C'est toute la masse du corps — *grossities corporis* — qui s'interpose entre nos intelligences : *alienis oculis, intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus*, dit Grégoire (3) ; et donc, quand nous voulons nous manifester, il faut user d'un intermédiaire sensible qui extériorise d'abord notre pensée, puis par l'organe des sens lui permette d'atteindre l'intelligence avec laquelle on veut entrer en relation : *sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus ostendamus* (4). S. Thomas se représente l'extériorisation de la pensée comme un syllogisme (5) dont les trois propositions, ou les trois temps, marquent les étapes du verbe vers le dehors. Mais, sous cet appareil scolastique, sa psychologie est singulièrement avisée. La parole est une opération du corps ; elle comporte donc tous les éléments du mouvement conscient : une élaboration intellectuelle et un acte de la volonté. Mais de cet élément psychologique à l'exécution mécanique qui se traduit par des gestes et des sons, il y a place pour un élément intermédiaire à la fois psychologique et représentatif que S. Thomas appelle le verbe de la parole imagée, l'image de la parole, *verbum quod habet*

la volonté déclanche. C'est sans doute l'espèce intelligible qui détermine l'acte d'intelligence, et l'espèce intelligible elle-même est dégagée sur la présentation que l'imagination fait de ses *phantasmates* à l'intellect agent, ou sur le rappel des conceptions déjà élaborées et conservées dans la mémoire. II-6 ; mais c'est surtout sur l'initiative — S. Thomas semble même dire parfois exclusivement sur l'initiative— de la volonté que le mouvement qui aboutit à la connaissance se met en branle. Pour n'être pas privé de toute activité, l'intelligence humaine garde trop de la belle inertie de l'intellect possible. S. Thomas ne semble pas avoir admis l'imagination créatrice, laquelle il est vrai est fonction intellectuelle autant que sensible, et il a réduit à son minimum le rôle de l'attention en laquelle se concentre l'activité de l'intelligence. Cela, du reste, est conforme au rôle que S. Thomas attribue à la volonté, laquelle est dans les êtres créés et surtout en nous le ressort puissant qui pousse tous les êtres à leur fin, l'intelligence n'étant que la lumière qui l'éclaire dans sa marche et lui montre le bien à saisir, la fin à atteindre. — (2) II-6. S. T. I. Q. CVII. a. 1. — (3) II-7-II-7. Grég. II. Moral. C. VII. S. T. I. Q. CVII. a. 1. — II-7. S. T. I. Q. CVII. a. 1. — (4) II-7. S. T. I. Q. CVII. a. 1. — (5) VII-340. — La majeure universelle est le *verbum cordis* qui est dans l'intelligence ; la mineure particulière est le *verbum quod habet imaginem vocis*, qui est dans la partie sensitive, et la conclusion est le ***verbum exterius.***

imaginem vocis, ou encore d'après d'autres, le verbe schématique, *verbum quod habet species vocis* (1), parce qu'il est la représentation dans l'imagination des paroles à émettre. Le verbe interne, purement intellectuel, sous l'action de la volonté, se projette en quelque sorte en image sensible dans l'imagination, il y détermine la figure et, pour ainsi dire, la physionomie des mots qui serviront à la traduire au dehors, ce que Augustin appelle le *verbum cum syllabis cogitatum*. Dès lors, nous ne comprenons plus nos idées, nous les voyons, nous nous les représentons. Il y a ainsi comme un circuit complet entre l'imagination et l'intelligence : l'imagination avait fourni à l'intelligence ses phantasmates pour en extraire l'idée proprement spirituelle et universelle. Cette idée une fois élaborée sous la forme de verbe, l'intelligence la repasse à l'imagination pour la revêtir et la colorer à nouveau d'une forme sensible qui est l'image du mot par lequel s'exprime le verbe (2). Pour qu'ensuite ce verbe ainsi schématisé ou figuré dans l'imagination s'extériorise tout à fait, il n'y a plus qu'à recourir à la faculté motrice, à mettre en mouvement les nerfs et les muscles des organes affectés à cet effet, *et tertio oportet quod sequatur motus in corpore per virtutes motivas affixas musculis et nervis* (3). Le verbe s'est fait voix (4). Et la voix n'est telle — autre chose qu'un déplacement d'air — qu'autant qu'elle signifie le verbe, la conception intime de l'intelligence ; le verbe est en effet la cause efficiente, exemplaire et finale (5). C'est lui et rien que lui que la parole exprime, et il n'exprime autre chose qu'autant que ces choses s'expriment elles-mêmes dans le verbe intérieur ; ainsi l'intelligence, ainsi la chose elle-même comprise par ce verbe. C'est donc un nouvel intermédiaire qui s'interpose, non plus sans doute entre l'intelligence et son objet, mais entre les diverses intelligences ; et, comme la plupart de nos connaissances nous arrivent par la tradition et l'enseignement, on peut voir combien de plus en plus l'immédiate réalité nous fuit (6).

(1) Jean Damascène l'appelle *verbum in corde enunciatum*, et Augustin : *verbum cum syllabis enunciatum*. — (2) XIV-404 ; I-234. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 1. Dans le *De Intellectu et Intelligibili*, S. Thomas décrit par le menu et classe avec un soin minutieux la série des opérations qui aboutissent au verbe : d'abord la mémoire présente à l'intelligence les espèces ou idées qu'elle conserve, puis l'intelligence pose son acte et élabore son verbe ; en 3e lieu la volonté ordonne le verbe à sa manifestation extérieure et précède ainsi l'intelligence extérieure qui, pour S. Thomas, est la connaissance ordonnée à l'action ou à la recherche d'une autre connaissance — *intentio*. — Cette recherche est la réflexion ou méditation — *excogitatio*. — La contemplation de la vérité, une fois trouvée avec certitude, est la *phronesis* ou la sagesse. Puis il faut manifester cette vérité, d'où la *dispositio interioris sermonis ex qua procedit exterior locutio*. XXVIII-171. — (3) VII-340 ; I-234. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a. 1. — (4) Le verbe ne s'exprime du reste pas exclusivement par la voix. L'expression plus générale qui caractérise la manifestation du verbe est le signe qui est toute forme sensible susceptible de faire entendre le sens spirituel qu'elle enferme. Les signes naturels de la pensée sont ceux qui affectent la vue et l'ouïe : *nutus et locutio*. VIII-50. C. Sent. III. D. III. Q. I. a. 3. — (5) XIV-404. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 1. — (6) A qui demanderait sur quoi se fonde la fidélité de reproduction du verbe interne par le verbe externe, on pourrait sans doute fournir la même explication qui garantit la fidélité du verbe par rapport au *phantasmate*, et encore de celui-ci par rapport à l'espèce sensible, et enfin de l'espèce sensible par rapport à la réalité. Toutes les facultés de connaissance étant en puissance de leur objet sont successivement informées par l'objet de la faculté antécédente. Celui-ci se reproduit tout naturellement, par son aspect représentatif, dans la faculté à laquelle il est transmis, son mode d'être seul varie. Il faut évidemment pour cela postuler, en plus

V

Rapports de la connaissance dans le créé et en Dieu

Toute connaissance est une participation de la connaissance divine, et toute vérité une fragmentation de la vérité divine.

Nous avons dit précédemment que le problème de la connaissance ne se posait pas absolu et le même pour tous les êtres capables de connaître, mais que les données variaient avec chaque catégorie d'intelligences et qu'en Dieu seul la connaissance avait un caractère absolu qui est l'identité essentielle de tous les éléments de la connaissance et finalement de la connaissance elle-même et de l'être. Sans conclure encore sur la nature spécifique de la connaissance dans les divers degrés d'être, nous pouvons cependant, après ce que nous venons de dire, dégager une première conséquence, c'est que les divers éléments de la connaissance que nous avons analysés : sujet connaissant, objet connu et concept sont, avec des degrés et des nuances, des fragmentations, des participations du divin, des mêmes éléments identifiés en Dieu, et que par conséquent la connaissance elle-même, chez tous les êtres créés, comme la vérité qui en résulte, sont des degrés ou des dégradations, des reflets, de valeur inégale, de la connaissance et de la vérité divine (2). Celle-ci est le type absolu vers lequel tendent tous les modes de connaissance ; c'est en elle que la vérité des intelligences créées a son fondement et sa valeur ; c'est par elle, en fonction d'elle, qu'il faut entendre tous les modes inférieurs. L'examen séparé de la connaissance dans chaque être pris à part serait faux autant qu'incomplet dans la ligne des intelligences, comme en celle des êtres ; il faut, pour comprendre le détail et le tout incessamment descendre et remonter la série. La connaissance comparée est plus qu'un avantage, c'est une nécessité. Parce qu'il contient toute la perfection de l'inférieur et que celui-ci n'est que le développement détaillé de sa perfection affaiblie, le degré supérieur explique celui qui le suit et s'explique lui-même en lui. Pour ce qui est de la connaissance comme de l'être, le monde créé n'est que le reflet analytique de Dieu, la dispersion de l'infini dans le fini.

Nous avons dit ce qu'avait de divin — *aliquid divini* — tout être créé et particulièrement l'être intellectuel qui porte, précisément comme tel, l'image de la divinité. Les substances intelligentes en

de l'accord de la réalité et de l'intelligence, l'accord et comme la syntonisation de toutes les facultés de connaissance, comme aussi un processus absolument identique dans toutes les intelligences de même degré. Or, si S. Thomas pose en principe que toutes les intelligences humaines sont de même nature et de même capacité essentielle, il faut bien reconnaître que dans la réalité il y a des différences assez notables, différences qu'il explique par les dispositions plus ou moins parfaites que l'âme trouve dans le corps qu'elle anime, par exemple dans le plus ou moins d'acuité ou de précision des sens, dans une plus ou moins grande richesse d'imagination. Or, nous avons vu que les éléments de la connaissance traversaient par deux fois les facultés sensibles, à l'aller sous forme d'espèces sensibles et d'images, et au retour sous forme d'images verbales et de mots figurés, d'où d'inévitables déformations. Ces déformations vont-elles jusqu'à fausser la donnée essentielle de la connaissance ? Nous aurons à nous poser la question, sinon à la résoudre. — (2) XV-530 ; I-529. Quodl. VIII. Q. II. a. 4.

sont les premières émanations et leurs degrés sont constitués par leur proximité de Dieu, et donc par la plus ou moins grande participation qu'ils en reçoivent. L'intellect agent en particulier, plus encore que l'intellect possible, est tenu pour une impression spéciale de la divinité en nous, une vertu dérivée d'une intelligence supérieure (1), si spéciale, qu'au temps de S. Thomas, on la tient encore pour un fragment de la divinité impersonnel à notre intelligence. Il n'est pas jusqu'à l'objet lui-même de notre intelligence, l'essence des choses matérielles, qui ne se rapporte à Dieu et ne lui emprunte sa réalité et sa valeur. En effet, de l'ange à l'homme, l'objet intelligible, si différent qu'il soit d'aspect, n'a pas changé dans son fond essentiel : c'est toujours une participation des idées divines ; seulement l'ange la reçoit directement dans le rayon intelligible sous formes d'espèces infuses, tandis que l'intelligence la prend dans le rayon d'être, dans les formes des choses qui, par suite de l'identité de l'être et de l'intelligible, constituent, à des points de vue différents, l'essence des êtres et l'objet de notre connaissance. Il faut, dit Augustin, considérer que, de même que du Verbe divin procèdent les formes qui constituent les choses matérielles, ainsi de ce même Verbe procèdent les espèces intelligibles qui déterminent la connaissance angélique (2). Le circuit s'est étendu ; mais c'est toujours en dernier ressort aux idées divines que nous avons recours pour fonder soit l'intelligence elle-même, soit son objet.

Mais c'est par sa nature propre de manifestation faite à l'intelligence de la vérité ou de l'être des choses, plus encore que par ses éléments, que la connaissance se présente comme une irradiation, une illumination, une projection en nous de la vérité increée : Dieu est lumière et par lui tous sont illuminés. Il est la vérité même et les autres ne parlent qu'illuminés par lui (3). Denis montre que Dieu est cause de la clarté, parce qu'il envoie en chaque créature — *cum quodam fulgore* — une émission de son rayon lumineux, source de toute lumière (4). La connaissance naturelle est une ressemblance de la vérité divine imprimée dans notre esprit (5). Les hommes participent de diverses manières à la vérité, car la vérité divine se manifeste en eux sous des reflets divers (6).

La vérité dans l'intelligence créée, angélique ou humaine, ce sont les étincelles détachées du soleil intelligible, la fragmentation du miroir unique où se reflètent toutes choses : l'objet de l'illumination est ce qui émane de la première règle de vérité (7). Dieu est la cause universelle de l'illumination dans les anges, comme le soleil l'est de celle des corps (8). Le soleil matériel nous illumine du dehors, mais le soleil intelligible qui est Dieu nous illumine du dedans ; la lumière naturelle, qui nous est innée, est donc l'illumination de Dieu, nécessaire pour notre connaissance naturelle (9). De la vérité increée qui est une, dit S. Augustin, résultent dans nos âmes des vérités multi-

(1) I-494. S. T. I. Q. LXXIX. a. 4. — (2) XXVI-540. De Caus. L. 10. — (3) XX-103 ; II-564 ; XIV-591. In Joan. C. VIII. 1 ; 6. — (4) XXIX-440, 378. De Div. Hom. C. IV. L. 5. — (5) XV-530. Quodl. VIII. a. 4. — (6) XIX-718. In Joan. C. I. L. 7. — (7) II-9. S. T. I. Q. CVII. a. 5. — (8) II-505. S. T. I. II. Q. LXXIX. a. 3. — (9) III-21. S. T. I. II. Q. CIX. a. 1.

ples comme dans un miroir brisé se multiplient les images d'un seul visage (1).

Ce miroir unique d'où jaillit toute vérité pour se fractionner dans le multiple, c'est le Verbe. C'est le Verbe qui en Dieu manifeste comme une lumière la vérité aux hommes (2). C'est par le Verbe qu'a lieu toute illumination (3).

En même temps que la vérité divine par son illumination produit les vérités humaines, elle les fonde et leur fournit certitude et valeur. Si nous constatons l'un et l'autre, dit Augustin, que ce que je dis, comme ce que vous dites, est vrai, sur quoi se fonde cette constatation, dites-moi ? Est-ce en moi pour vous ? et pour moi en vous ? Nullement ; mais nous le constatons l'un et l'autre dans l'immuable vérité qui domine nos intelligences (4). C'est par l'empreinte de la lumière divine en nous que nous fondons toutes nos démonstrations (5). Nous disons que nous voyons tout en Dieu et que c'est par lui que nous jugeons de tous, en tant que nous connaissons tout et jugeons de tout par la participation que nous avons en nous de sa lumière et qui est la lumière naturelle de notre raison (6). Toute connaissance de la vérité, dit-il encore, est une irradiation et une participation à la loi éternelle qui est l'immuable vérité.... Toute créature rationnelle connaît donc cette loi éternelle pour en recevoir une plus ou moins large irradiation (7). La vérité qui résulte en notre intelligence de la participation de la vérité increéée consiste d'abord et surtout dans les premiers principes évidents par eux-mêmes ; et donc quand par eux nous jugeons des autres choses, notre jugement se fonde sur la vérité première dont les premiers principes sont en nous la ressemblance participée (8). Malebranche a-t-il dit autre chose et plus clairement que ceci ? *Hujusmodi rationis lumen quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est in nobis a Deo inditum, quasi quædam similitudo increatæ veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet sicut natura interius etiam principaliter sanat. — In eo qui docetur, scientia præexistebat non quidem in actu completo sed quasi in seminalibus rationibus secundum quod universales conceptiones quarum cognitio est in nobis naturaliter insita sunt quasi quædam summa sequentium cognitorum* (9). On pourrait multiplier les textes, c'est déjà plus qu'il n'en faut pour inviter à réfléchir ceux qui ne veulent rien voir sur la fameuse table rase que S. Thomas admet sans doute, mais en nous la montrant gravée de tous ces schémas divins.

C'est sur ce caractère des premiers principes qu'Augustin insiste le plus pour en conclure la participation de notre connaissance à la vérité divine. Cela prend même parfois chez lui l'allure d'une véritable vision en Dieu, d'un ontologisme sans limites. S. Thomas, plus pondéré, plus voisin d'Aristote, commente les textes d'Augustin,

(1) XI-504. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7. — (2) XII-498. S. C. G. IV. C. XIII. — (3) XVIII-503. In. Ps. Dav. 44. — (4) I-528. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (5) I-529. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (6) I-84. S. T. I. Q. XII. a. 11 et 12. — (7) II-572. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 13. — (8) XI-504. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7. — (9) XIV-585, 591. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1.

gourmande, distingue, explique, et, sans rompre avec Dieu, certes, ne perd pas le contact d'avec la terre. C'est un des points où son activité philosophique s'est le plus, et le plus heureusement exercée. La doctrine sur la nature de l'intelligence était encore très flottante. Pour n'en retenir que ce qui concerne le caractère divin de la connaissance, les Averroïstes, contre lesquels il lutta toute sa vie, et, avant eux, Alexandre d'Aphrodise et même Avicenne, faisaient, sur la foi très discutée d'Aristote, de l'intellect agent une participation impersonnelle de la divinité, étincelle simplement posée en nous, la même chez tous, et qui, à la mort, s'évanouissait ou rejoignait le foyer divin. D'autre part, l'ontologisme d'Augustin plaçait en Dieu lui-même les principes de notre connaissance, et c'était sur la vérité divine, ainsi directement perçue dans les idées nécessaires à notre intelligence, que celle-ci se fondait ; nous voyions en Dieu plus qu'en elles-mêmes les choses, objet de notre science ; au moins était-ce en les confrontant en quelque sorte avec leur réalité divine que nous pouvions reposer absolument en leur certitude (1) ; l'homme pour connaître ne pouvait détacher son regard de Dieu.

S. Thomas a avisé aux dangers de ces deux théories par un seul et même procédé. Sans rien retirer de l'action divine dans la connaissance, il en a seulement mis le siège immédiat dans l'âme elle-même. L'intellect agent est bien une participation de la clarté divine, mais une participation qui nous est devenue personnelle, qui est de l'être divin en quelque sorte humanisé. La source est divine, mais la dérivation est humaine et s'identifie avec l'intelligence. De même les principes de la connaissance sont divins sans doute ; ils sont des participations de la vie increéée ; mais, au lieu d'être vus en Dieu même, où ils sont assurément, le rayon intelligible les a déposés en nous, les a faits nôtres ; et c'est en nous que nous les trouvons, par eux en nous que nous jugeons. De même donc que notre être, notre intelligence et son objet fondent leur réalité sur la perfection divine, de même nos jugements et notre adhésion à la vérité tirent leur force et leur valeur de leur participation à l'intellectualité et à l'intelligibilité divines. Mais ceci sans absorber notre connaissance dans celle de Dieu, sans lui retirer rien de son caractère personnel, à la fois absolu et relatif — relatif vis-à-vis de Dieu, absolu par rapport aux choses — pas plus que l'être créé ne cesse malgré son origine divine, d'être lui-même, tout en tenant tout de Dieu, posé distinct et de Dieu et des choses qui ne sont pas lui. En résumé, les intelligences créées, parcelles d'être divin, comprennent par l'intermédiaire des premiers principes, parcelles de la vérité divine, les formes des choses, idées divines parcelées dans le réel.

Ainsi dans la ligne de connaissance, comme dans la ligne d'être, trouvons-nous le même principe de développement par dispersion, multiplicité et dégradation, puis le retour graduel à l'unité. La connaissance, une en Dieu, se fractionne dans le créé d'abord, en trois éléments : sujet, objet, verbe ; puis chacun de ces éléments à son tour va sans cesse se distribuant et se dégradant, multipliant moyens, objet, idées, à mesure que sa capacité diminue. L'intelligence intui-

(1) I-528. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5.

tive devient raison discursive puis imagination et sens, qui cherchent leur objet non plus en Dieu ni dans les idées divines, ni dans les idées universelles, mais par fragments et du dehors dans les contingences matérielles. La complexité est la forme de l'imperfection ; et si, aux degrés inférieurs de la connaissance, on trouve des formes apparemment plus simples, il faut remarquer que ces formes ne sont que des dissociations d'éléments plus parfaits. Ainsi l'intelligence, une chez l'ange, se fractionne en trois chez l'homme pour former intellect, raison et sens qui aboutissent cependant à une connaissance inférieure. Si les facultés de perception chez les animaux, qui n'ont que les sens, semblent plus simples que chez l'homme, c'est qu'ils n'ont retenu qu'un des éléments de la complexité rationnelle et ils l'ont multiplié dans la gamme des facultés sensibles dont l'objet pourtant s'est singulièrement réduit. Les animaux même qui n'ont qu'un sens n'ont aussi qu'une simplicité apparente parce qu'ils n'ont également retenu qu'un des éléments de la complexité sensorielle des animaux plus parfaits : le toucher qui est la faculté de connaissance la plus élémentaire, la plus restreinte et la plus pauvre.

Mais après la multiplication et la dégradation des facultés s'opère le retour à l'unité, à la simplicité et à la perfection par l'opération ou l'acte même de la connaissance. Les sens concentrent leurs perceptions dans l'unité du sensorium et de l'imagination ; toutes les démarches de la raison et ses recherches aboutissent à l'intuition ; l'intelligence n'a de repos qu'après avoir ramené le plus grand nombre d'idées à l'unité du principe, et les principes eux-mêmes à l'unité d'une cause unique, absolue, souveraine, où tout est simple et identique, qui rend compte de tout parce qu'elle est tout, et que l'on nomme Dieu. La connaissance à ses divers degrés ne réalise, pas plus que l'être sans doute, effectivement l'unité, mais idéalement, intelligiblement. Comme l'être, elle ne fait qu'y tendre. Et pour cela, son but est donc tout naturellement après la recherche des rayons celle du foyer, après la possession des parties celle du tout. Tout, en Dieu et dans le créé, se correspond point à point : à l'être fini, l'être universel ; aux formes des choses, les idées divines ; à nos connaissances fragmentaires, la science de Dieu. Toute connaissance est donc en fonction de la vérité divine et tend au mode qui la livre le plus complètement et se rapproche le plus du mode dont Dieu lui-même se connaît. Les différents procédés par lesquels nous connaissons les choses, comme ceux par lesquels nous nous élevons vers Dieu lui-même, ne sont aussi que des approches de la connaissance par la vision divine qui est la connaissance-type, le modèle et la fin de toute connaissance (1). Ainsi, au bout de toutes les avenues qui s'ouvrent dans les choses, trouvons-nous Dieu, principe et fin de tout.

---

(1) IV-439. S. T. II. II. Q. CLXXIV. a. 1 et 2.

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE DIVINE

I

La science de Dieu. — La connaissance en Dieu
Comment s'élabore l'idée de la connaissance en Dieu

Ipse Deus est veritas (1).

La connaissance en Dieu nous est apparue déjà en la plupart de ses éléments. Nous avons dû étudier la pensée divine pour montrer comment, pleine des idées des choses, elle s'irradie dans le multiple et le divers de la création. En analysant les principes et les éléments généraux de la connaissance, nous avons vu que celle de Dieu est le type absolu de toute connaissance, celle dans laquelle se réalisent l'identification et l'unité non seulement des éléments de la connaissance, mais de la connaissance elle-même et de l'être, celle aussi d'où dérivent par des participations diverses tous les autres modes de connaître. Elle vaut cependant d'être condensée en une brève synthèse, et pour elle-même, car rarement la pensée philosophique s'est élevée à de plus hauts sommets et n'a mieux traduit son besoin d'unité, et pour comprendre notre propre mode de connaître, car la connaissance en Dieu n'est pas seulement le type idéal vers lequel tendent toutes les intelligences, elle est le principe et de l'intelligence et de l'intelligible, comme de la fécondité de leur union qui produit le verbe. Elle est à toute autre connaissance ce que l'essence divine est à l'être créé : le soleil de vérité autour duquel s'irradient les rayons de l'esprit, la source de laquelle dérivent et à laquelle s'abreuvent toutes les intelligences, le foyer auquel s'allume toute lumière de vie ou de pensée (2).

Cependant cette magnifique ordonnance des choses n'apparaît pas tout d'abord, et c'est par la multiplicité de nos éléments et de nos procédés intellectuels qu'il faut s'élever à l'unité divine (3). En nous, l'intelligence est distincte de notre nature, distincte de son objet, distincte de son verbe ; elle se ramifie dans les sens et contourne les choses plus qu'elle ne les pénètre dans les démarches de la raison. Comment de ce divers et de ce multiple passer à l'unité ? Les sens sont des organes matériels que nous voyons tout naturellement disparaître dans les pures intelligences ; ce sont des facultés de pauvreté et d'extériorité, de vulgaires appareils photographiques dont l'inexis-

(1) XII-67. S. C. G. I. C. LX. — (2) *Cum primus in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quod ab ipso (Deo) sit omnis virtus intelligendi.* I-637. S. T. I. Q. CV. a. 3. — (3) XII-60. S. C. G. I. C. LI et LVII

tence en Dieu n'a pas besoin d'être établie davantage. La raison n'est qu'une faculté intermédiaire entre les sens et l'intelligence, qui rassemble pour l'unité de vue de l'intuition intellectuelle les données parcellaires, mais déjà immatérialisées des sens. Elle aussi disparaît (1), même chez les anges (2), conditionnée qu'elle est par le sensible. L'intelligence proprement dite se distingue en nous de la nature et de l'être ; mais c'est une imperfection que l'intelligence ne soit qu'une faculté. Dans les anges, elle s'identifie déjà avec la nature elle-même, pas encore avec l'être, parce que en aucun créé l'essence n'est son propre être, l'être créé étant nécessairement reçu d'un autre ; mais en Dieu, qui a tout de lui et en lui, intelligence et être ne sont qu'un (3).

En nous encore, intelligence et intelligible sont divers. Et cela est tangible. Nous embrassons le monde dans notre esprit, nous cherchons à l'enfermer en nous, mais il n'y existe pas en réalité, il s'oppose à nous, il est l'objet, parce que nous n'avons d'être en nous que la réalité bien restreinte de notre propre nature. Mais Dieu est tout l'être, infini et absolu ; il ne peut rien connaître qui ne soit en lui, qui ne soit lui ; tout est en lui et tout ce qui est en lui est son essence. Il ne connaît donc que son essence et ce que contient son essence ; il est son propre objet ; en lui intelligence et intelligible sont identiques (4).

En nous enfin notre verbe, le produit de notre acte d'intellection, n'est pas consubstantiel à notre intelligence ; il n'en est qu'un accident : ce qui est une imperfection, mais ce qui est une nécessité, parce qu'il exprime la connaissance d'un objet qui n'est pas en nous et auquel notre intelligence ne s'est assimilée qu'idéalement, donc pour nous accidentellement. Si, pour parler le langage de S. Thomas, la mère de nos concepts est notre intelligence, le père en est un étranger, il est du dehors : c'est l'objet ; et, quoique l'opération soit immanente, sa spécification, son caractère représentatif lui est extérieur. En Dieu, au contraire, rien n'est qui ne soit son essence, rien qui ne soit Dieu. D'autre part, il ne connaît que lui-même et ce qui est en lui. Le Verbe dans lequel il se connaît n'exprime donc rien d'extérieur à lui-même, il n'exprime que lui, sa propre nature, et donc lui reste identique.

Et voilà tout naturellement et en quelque sorte par inductions et synthèses successives, identifiés en Dieu les éléments que l'expérience accusait très divers en nous-mêmes : intelligence, intelligible, être et Verbe ne sont qu'un : *In Deo idem est esse et intelligere* ; *intentio intellecta in ipso est ejus intelligere : et quia intellectus in eo est ut res intellecta, intelligendo enim se, intelligit omnia, relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus et res quæ intelligitur et intentio intellecta* (5). En affirmant avec ce même texte l'identité de l'intelligence et de l'être, nous sommes parvenus au sommet de

(1) I-110. S. T. I. Q. XIV. a. 7. — (2) VIII-60. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. — (3) *In Deo idem est esse et intelligere.* XII-491. S. C. G. IV. C. XI. — (4) *Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum.* XII-61. S. C. G. I. C. LIII. — (5) XII-491. S. C. G. IV. C. XI.

l'unité (1) et nous avons vérifié la formule que nous avons posée au début de cette étude que la connaissance n'est que le rapport de l'être à lui-même, l'être ouvert à lui-même, l'être sachant qu'il est l'être et ne pouvant pas ne pas le savoir, parce que sa perfection est précisément de le savoir. Par cela même qu'il est immatériel, c'est-à-dire qu'il est illimité, par cela même qu'il n'est qu'être, c'est-à-dire acte pur, l'être est intelligent (2). Etre, perfection, acte, intelligence, lumière sont termes identiques en leur réalité substantielle, de même que imperfection, puissance, obscurité et matière traduisent sur des modes divers la même carence, le même vide d'être. La réductibilité à l'un est donc facile ; et, si chaque degré d'être garde sa place propre dans la série et ne se ramène qu'idéalement à l'unité absolue, on peut cependant glisser tout le long de l'immense hiérarchie, en dénombrer les degrés presque infinis, voir coïncider la perfection d'être et celle d'intelligence et se multiplier en chaque degré, en même temps que se réduit l'être, les facultés dérivées qui s'efforcent d'appréhender le divers, ne pouvant saisir le simple, jusqu'à ce que être et intelligence, dégradés dans les mêmes proportions, s'éteignent dans la matière, puis dans le simple possible, après quoi c'est le néant ou non-être absolu.

Dans la pleine lumière de l'être, tout est lumineux, tout est un. Si Dieu se pouvait nommer et exprimer dans toute sa perfection, dans son infini de puissance et d'action, il ne faudrait pour cela qu'un seul mot, adéquat à l'unité de son être. Mais notre intelligence n'est que la faculté de l'espèce, du divers et du multiple, elle est essentiellement analytique, et donc il faut, pour penser même l'unité du divin, qu'elle le fragmente et le conçoive sur son propre mode. Nous allons décomposer l'opération intellectuelle de Dieu, comme nous pourrions le faire de la nôtre, en nous rappelant toutefois l'unité absolue de tout ce que comporte la réalité divine.

Nous concevons Dieu d'abord comme être. Et, parce que Dieu est nécessairement être parfait, en possession actuelle de l'absolue perfection, acte pur, il est nécessairement intelligent. L'intelligence en Dieu est plus qu'un attribut, désignant autre chose qu'une de ces qualités ou propriétés, essentielles sans doute comme tout ce qui est en Dieu, mais que dans la distribution de nos conceptions du divin nous plaçons au second rang ; c'est le fond même de la nature divine, si Dieu peut être constitué par un caractère essentiel, à la manière dont nous comprenons les autres choses ; c'est le caractère le plus inhérent à l'être parfait ; c'est cet être parfait lui-même, sachant qu'il est parfait. La lumière ne peut pas ne pas être lumineuse. L'intelligence divine ne se déduit pas, même pour nous, par un syllogisme ; même pour nous, elle jaillit de la notion du parfait, dès que cette notion est achevée ; ou plutôt, celle-ci ne peut pas se former sans elle, elle s'impose comme donnée élémentaire et comme dernier parachèvement du parfait : nous ne pouvons concevoir le

(1) *Omni modo unitas est ex parte Dei*. XIII-231. QQ. D. de Pot. Q. VII. a. 6. ad. 5. — (2) *Deus est omnino immaterialis, est igitur intelligens*. XII-53. S. C. G. I. — C. XLIV. — *Essentia Dei quæ est actus purus et perfectus est simpliciter et perfecte et secundum siepsam intelligibilis*. I-549. S. T. Q. LXXXVII. a. 1.

parfait que dans la lumière. Donc Dieu est intelligence parce qu'il est intelligence par son être, il l'est dans la mesure même où il est l'être, c'est-à-dire absolument, infiniment.

Dieu est l'intelligence absolue, donc Dieu comprend, Dieu connaît. Que comprend-il ? que peut connaître l'être sinon l'être ? Ne concevons rien en dehors de l'être et tenons l'être pour identique à l'intelligence, et tout le problème de la connaissance s'éclaire dans l'évidence. Dieu connaît l'être, parce que la connaissance c'est l'être qui se connaît et que Dieu est l'être ; et, parce que Dieu est tout l'être, c'est aussi tout l'être qu'il connaît. Il n'a donc pas à le chercher en dehors de lui ; il connaît tout l'être qui est en lui, parce que tout son être est lumineux, il ne connaît que l'être qui est en lui, parce qu'il renferme tout l'être ; donc c'est lui-même qu'il connaît : Dieu se connaît.

Dieu est l'être, Dieu est l'intelligence, Dieu se connaît. Dans l'unité absolue, nous avons esquissé des multiplicités, mais pour les besoins de notre infirmité intellectuelle, et non pas dans la réalité divine ; nous avons opposé Dieu à lui-même comme à l'intelligence s'oppose son objet ; mais cet objet est cette intelligence elle-même : nous ne sortons pas de l'identique. Dieu est donc comme un miroir voyant qui se refléterait lui-même. Il se comprend, il se voit, disons-nous. Comment se comprend-il ? Comment se connaît-il ? Il semble qu'il faille entrer encore plus avant dans le mystère divin, y introduire des nuances qu'il n'a pas, supposer des modalités qui n'existent que pour nous, décomposer la pure lumière de l'être divin sur le prisme de notre raison pour la projeter en spectre, à l'image de celui du soleil.

Précisément parce que Dieu est lumière, sa connaissance est une vision, une intuition : Dieu se voit. Notre œil aussi voit, mais s'arrête à la surface opaque des choses ; notre intelligence entrevoit la vie intime des êtres, mais si peu, et d'êtres si bornés ! Supposez le monde transparent et la lumière du soleil intelligente, ce serait une première image vaguement approchante de la vision de Dieu par lui-même : il est la lumière s'éclairant, se pénétrant elle-même ; il est l'intelligence absolue, en face de l'absolu, ou mieux identique à l'absolu intelligible. Et tout pour lui est lumineux, même les corps et même la matière, car il voit tout en lui, et en lui tout est son essence, tout est acte pur.

Son intelligence voit, pénètre, possède ; elle épuise l'intelligibilité de l'être, elle s'épuise donc elle-même, puisque la connaissance divine c'est l'intelligence de Dieu repliée sur elle-même. Elle n'a pas deux temps comme en nous : l'un où nous saisissons notre objet et l'autre où nous nous voyons le saisir ; l'appréhension de soi-même en Dieu est immédiate, il se saisit directement dans son acte d'intellection, parce qu'il n'a pas d'autre objet que lui-même (1). Nous venons de dire : il épuise sa propre intelligibilité ; ce n'est qu'une figure pour faire entendre l'adéquation parfaite de l'intelligence divine et de l'être divin dans l'acte de connaissance (2) ; on n'épuise pas l'infini,

(1) I-352. S. T. I. Q. LV. a. 1. — (2) I-106. S. T. I. Q. XIV. a. 3. — XIV-340.

mais on le comprend infiniment (1) : Dieu se comprend infiniment, totalement, compréhensivement (2). Ce sont mêmes mots qui entraînent après eux une idée que nous ne paraissons comprendre qu'en l'entendant vaguement. L'infini n'est pas fait à notre taille, nous le mimons en le profilant sur un horizon de brumes.

Dieu non seulement se voit et se voit infiniment et totalement, mais il se voit, et tout, d'un unique regard, *uno intuitu* ; d'une même et unique vision de son intelligence, il embrasse la totalité de l'intelligible, c'est-à-dire de l'essence divine. Il ne voit qu'une chose, mais en elle tout (3). Encore une idée à laquelle nous sommes réfractaires ! Nous avons sans doute un besoin instinctif de l'unité ; mais en somme nous ne voyons, ou du moins ne voyons clairement que par morceaux, par points de vue, que nous juxtaposons ensuite tant bien que mal pour une idée d'ensemble ; nous élaborons sans doute quelques principes plus ou moins bien ajustés à la réalité, mais, ce sont des étiquettes, non de la plénitude d'être. Dieu, lui, ne voit que l'unité ; il la voit uniquement, dans une opération unique, mais cette unité contient l'infini de l'être et donc en même temps — *simul* (4) — en acte — *actu* (5) — il voit tout. De l'homogénéité de son être résulte l'homogénéité de son intelligence et de sa connaissance. En même temps que l'incirconscrit, il est l'indéterminé (6). Son intelligence ne s'égare pas dans le divers, elle n'est pas à la recherche de l'un ; elle le saisit dans son être, en elle-même, directement ; et, si nous aurons à dire qu'elle connaît aussi le divers, puisqu'elle connaît le créé, elle le connaît dans l'idée de son essence, et mieux que dans la réalité propre. Dieu a tout le créé en lui, et le possède mieux que ce créé n'est en lui-même.

Et, parce qu'il connaît tout d'un seul acte, et en acte, Dieu connaît invariablement, immuablement, constamment (7), mots dont la valeur, affirmée de Dieu, encore nous échappe. Nous ne connaissons la vie que dans le mouvement, et les plus intimes secrets des choses que nous entr'ouvrons accusent dans l'apparente immobilité des êtres un rythme vibratoire dont l'intensité augmente à mesure qu'en diminue l'amplitude. Notre pensée parfois peut entrevoir la perfection de l'immobilité dans la contemplation : rares instants, même pour les rares esprits qui s'élèvent hors du temps et du changement. Nous ne comprenons pas que le mouvement n'est que la forme de l'imperfection ou la recherche de la perfection. Quand on possède cette dernière, on n'est plus changeant, on est fixé ; on n'est plus mobile, on est constant ; l'acte n'est plus un incertain et perpétuel devenir, il s'accomplit parfaitement et dure indéfectiblement dans cette perfection. Ce ne sont plus des jours coupés de nuits avec aurore et crépuscule, c'est l'indéfectible lumière du zénith, éternelle parce que parfaite ; c'est la vision dont Dieu se connaît, c'est le parfait connu dans l'immuable perfection.

Nous en sommes un peu éblouis. Rapprochons-nous des conditions humaines, cherchons à connaître Dieu par nos voies. Notre connais-

(1) XII-247. S. C. G. II. C. XCVIII. — (2) I-106 ; XII-76. S. T. I. Q. XIV. a. 3. — (3) I-103, 237 ; XII-11, 252 ; VII-202. S. T. I. Q. XIV. a 1. — (4) XII-252. S. G. II. C.C. CI. — (5) XIX-677. In Joan. C. I. — (6) V 21 ; VII-103. S. T. III. Q. XII. a. 1. — (7) VIII-202. C. Sent. II. D. XV. Q. III. a. 2.

sance à nous est oblique. Entre la chose que nous sommes censés connaître et la connaissance que nous en avons se multiplient les écrans, les intermédiaires. Les rayons lumineux que renvoie la chose pour témoigner d'elle-même, traversent des milieux de densité bien différente, depuis l'humeur vitrée du cristallin, pour ne parler que des milieux organiques, jusqu'au terme de la conception intellectuelle qui s'appelle le verbe. Même chez les anges, qui sont pourtant de purs intuitifs comme Dieu, la connaissance n'arrive que par le ricochet des espèces infuses ; ils ne connaissent directement que leur propre nature qui leur est transparente, un peu comme dans le mode divin. C'est, avons-nous vu, marque d'indigence ; il faut bien chercher au dehors l'être que l'on n'a pas en soi ; et, comme l'objet ne peut s'unir à l'intelligence dans sa réalité d'être, il y entre sous la forme représentative d'espèce intelligible. En Dieu, pas besoin n'est de ces représentations et de ces intermédiaires (1). Il se connaît par sa propre essence, immédiatement (2). Nous ne pouvons même pas supposer le mouvement de repliement que nous imaginons en nous-mêmes quand nous cherchons à comprendre la connaissance de notre action par réflexion. Cela provient en nous du dédoublement de la faculté et de l'opération ; en Dieu, intelligence, intellection, essence ne sont qu'un (3). C'est à peine si nous pouvons nous figurer la connaissance en Dieu comme une irradiation lumineuse qui, jaillie du centre — si l'infini avait un centre — se répand et se joue dans tout l'être divin.

Dieu se connaît, se saisit directement dans sa propre essence, ce que fait l'ange aussi ; mais de plus, dans cette même essence, immédiatement et sans autre intermédiaire que cette essence, dont rien en lui ne se distingue il connaît tout ce qu'il connaît ; son essence est pour lui le miroir universel de l'être universel ; il y voit tout, parce que tout y est, identique à lui-même.

Comment ? Le Verbe, qui reflète le contenu de l'essence divine et nous permet en quelque sorte de déployer l'infini, bientôt nous le dira. Car voici que décidément nous prenons contact, et de plus en plus, avec les modalités humaines. La monade divine elle-même va, sans détruire son unité (4), se poser en dyade. C'est par la voie de la connaissance que s'ouvre la procession trinitaire ; l'essence divine va enfanter et doubler en quelque sorte l'infini, ou du moins le poser plus lumineux, plus clair, plus transparent, élaboré par l'intelligence divine. Car c'est l'intelligence qui sera de ce produit divin la matrice féconde : l'être en Dieu est intelligence ou lumière ; l'opération en Dieu est intelligente ou lumineuse, la fécondité divine ne peut donc s'exercer que par un acte d'intelligence et sa conception est nécessairement un Verbe : Dieu compris ; car c'est loi essentielle de toute

(1) *Sicut in Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellecta et ipsum intelligere quod est esse intelligens* XIII-605. QQ. D. de Mal. Q. XVI. a. 8. — (2) VII-341 ; XII-60. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a.2.—(3) *In Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere.* I-352. S. T. I. Q. LV. a. 1. — **(4) I-196. S. T. I. Q. XXVII. a. 1.**

intelligence d'élaborer des concepts (1). L'intelligence est la forme la plus élevée de la vie, et la vie ne se conçoit pas sans fécondité, sans acte qui répète pour ainsi dire et prolonge l'être vivant. L'intelligence, qui est vie, produit donc un terme de son activité qui est son concept ou son verbe, dans lequel elle exprime le résultat de cette activité, c'est-à-dire sa connaissance.

En nous, notre verbe ou nos concepts ne sont que des actes fugitifs, indéfiniment répétés, mais non subsistants, parce que notre opération, même intellectuelle, n'est pas notre nature ; ce sont décharges rapides mais discontinues, de pile électrique, feux d'artifice qui sont de la lumière encore, mais successive, dispersée, éparpillée. Dieu est suprême fécondité, puisqu'il possède la vie absolue (2), et cette fécondité ne peut qu'être intellectuelle, puisque sa nature est intelligence (3). Dieu donc, en se connaissant, produit nécessairement un Verbe ; il le produit au dedans de lui-même, immanent, puisqu'il est l'expression de sa propre nature (4) ; il n'en produit qu'un (5), parce que le Verbe est l'expression de l'objet de la connaissance, lequel en Dieu est son unique essence ; enfin, comme l'acte d'intuition par lequel Dieu se voit et qui aboutit à la conception du Verbe, le Verbe est en acte, infini, compréhensif de l'infinité divine, immuable et parfait (6).

Précisons cependant deux de ces caractères que notre verbe a en nous sans doute, mais en dégradé (7). Le verbe est essentiellement représentatif de l'intuition intellectuelle d'abord, c'est-à-dire de la connaissance et, en second lieu, de l'objet de la connaissance ou de la chose. Ce n'est qu'accessoirement qu'il exprime l'intelligence elle-même, en ce sens que l'intelligence ayant élevé l'espèce intelligible au même degré d'immatérialité ou de perfection qu'elle-même, son verbe est aussi de ce degré et peut donc livrer la nature du sujet connaissant, comme l'accident dénote la substance, mais il n'en reproduit pas l'espèce, comme le fils par rapport au père. Notre verbe n'est qu'un produit analogique de notre nature, parce que l'intelligence ne le produit que fécondée par un objet extérieur à elle-même. Dieu, lui, ne cherche pas au dehors ce qu'il connaît, il trouve tout en lui-même ; son Verbe, en exprimant ce qu'il connaît, n'exprime donc rien autre chose que lui-même, il ne fait que reproduire son essence, la poser connue et comprise (8) ; il est Dieu se connaissant, comme l'être divin

(1) Ce semble donc une méprise d'une étude récente, quoique au reste très autorisée, sur la connaissance dans S. Thomas, d'avoir considéré la production des concepts comme incompatible avec la connaissance intuitive. C'est attribuer à S. Thomas une notion par trop moderne du concept. Pour lui, toute intelligence produit des concepts, et donc surtout l'intelligence divine, qui est cependant purement intuitive. Seulement, en Dieu son concept est unique et s'appelle le verbe. La raison par elle-même ne produit pas de concepts, n'étant pas une faculté de connaissance directe, mais seulement de recherche, de *discursus* ; elle en fournit seulement la matière à l'intelligence qui élabore ensuite l'acte de connaissance et produit son verbe. XXVII-17. — (2) XIX-694. In Joan. C. I. l. 1. — (3) *Processio accipienda est in divinis secundum emanationem intelligibilem, utpote Verbi intelligibilis a dicente quod manet in ipso.* I-196. S. T. I. Q. XXVII. a. 1. — *Generatio divina secundum actualem emanationem est intelligenda.* XII-491. S. C. G. IV. C. XI. — (4) I-198 ; XIII-293. S. T. I. Q. XXVII. a. 3. — (5) XIII-271. QQ. D. de Pot. Q. IX. a. 5. — (6) XV-435. Quodl. IV. Q. IV. a. 6. — (7) *Verbum Dei repraesentatur aliqualiter per verbum nostri intellectus.* XV-435. Quodl. IV. Q. IV. a. 6. — (8) XIII-287, 246. QQ. D. de Pot. Q. IX. a. 9.

est Dieu subsistant (1), car en Dieu il n'y a pas, comme en nous, un ordre du réel et un ordre de l'idéal. Et le Verbe, comme l'essence, est donc entitativement et représentativement infini, parfait, Dieu. Et dès lors son mode de production prend un nom spécial, celui par lequel on exprime la transmission du même degré spécifique de vie à un être semblable : la génération (2), en entendant toutefois que cela ne fait pas, dans la génération divine, deux êtres substantiellement distincts, car l'infini ne se pose pas distinct de l'infini, et le Verbe est immanent à l'intelligence qui le produit (3). Cela fait cependant deux termes, distincts en quelque chose, opposés par des relations d'origine : l'intelligence qui connaît, distincte du Verbe qu'elle émet, qu'elle dit et qui exprime le terme de sa connaissance, quoique en leur fond substantiel ils ne soient pas différents (4). Car l'intelligence, ici, ne fait que se connaître elle-même, et son Verbe est l'expression de sa connaissance, c'est-à-dire encore elle-même. Et c'est la première étape de la procession trinitaire qui peut s'exprimer sous deux formes : Dieu-Intelligence produit son Verbe (formule de l'aspect représentatif de la conception divine) (5) ; Dieu-Père engendre son Fils (formule de l'aspect naturel ou réel de cette même conception) (6). Mais encore nous ne posons deux formules que pour distinguer nos pensées (7) ; elles n'expriment cependant qu'une seule et même réalité : Le Fils n'est que la splendeur de la vision du Père (8). Nous pouvons donc concevoir le Verbe à la fois comme un resplendissement de l'intelligence divine qui est toute lumière, et que la connaissance qu'elle prend d'elle-même par le Verbe rend en quelque sorte plus irradiante (9), et comme un épanchement de sa plénitude d'être qui a comme besoin de dilater son infinité en la reproduisant en une autre : *naturalis processio* (*in divinis*) *est quædam emanatio de plenitudine : unde processus Filii a Patre est divina eructatio quia procedit ex plenitudine divinæ naturæ* (10). Ce sont presque formules de cantiques ; la pensée tourne à l'extase. Cela sent son Denis sans doute, mais une certaine émotion gagne S. Thomas lui-même. C'est un prodigieux poème, où la plus haute métaphysique touche à la poésie sublime, que cette narration de la génération divine. La pensée humaine qui s'est composé l'idée de Dieu avec des fragments du créé est comme tout éblouie de son œuvre ; il lui semble percevoir le mystère et toucher à l'infini. Elle nous le fait en quelque sorte analyser : le Verbe est ce en quoi Dieu connaît et connaît tout. Essayons de préciser le

(1) I-236 ; XIII-286, 267. S. T. I. Q. XXXIV. a. 2. — (2) I-197. S. T. I. Q. XXVII. a. 2. — (3) I-198. S. T. I. Q. XXVII. a. 3. — (4) *Verbum divinum est perfecte unum cum eo a quo procedit absque omni diversitate.* I-196. S. T. I. Q. XXVII. a. 1. — (5) *Deus dicitur Verbum secundum quod eo omnia proferuntur. De Basile.* XIV-403. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 1. — (6) *Filius procedit a Patre et per modum naturæ in quantum procedit ut Filius, et per modum intellectus in quantum procedit ut Verbum.* XIV-411. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 4. — (7) *Secundum humanæ locutionis consuetudinem nominatur Filius quod procedit ab alio in similitudinem ejus, subsistens in eadem natura cum ipso. Secundum igitur quod divina verbis humanis nominari possunt, Verbum intellectus divini Filium nominamus. Deum vero cujus est Verbum nominamus Patrem.* XXVII-130. Op. var. 2 (E. R. 3). C. III. — (8) *Pater videns se et intelligens concipit Filium qui est conceptus hujus visionis. Filius est splendor visionis paternæ.* XX-5. In Joan. C. V. l. 3. — (9) *Verbum divinum quod est quidam conceptus intellectus ejus est splendor sapientiæ qua se cognoscit.* XXI-569. Ad Hœbr. C. I. l. 2. — (10) XVIII-503. In Ps. Dav. 44.

plus exactement possible ce qu'il est, ce qu'il contient et donc ce que par lui et en lui Dieu connaît.

Le Verbe est la pensée divine, l'idée que Dieu a de lui-même, par laquelle il se dit qu'il est Dieu : idée une, intégrale, adéquate à son essence, idée vivante, subsistante, personnelle, qui s'oppose, parce qu'elle en découle, à l'intelligence, également subsistante et donc aussi personnelle, qui la produit et sous cet aspect prend le nom de Père. Les deux sont intelligences ; mais l'un proprement intelligent, l'autre « intelligé » ; les deux sont l'essence divine ; mais l'un, l'essence considérée comme intellectuelle, l'autre l'essence considérée comme comprise ; ils s'unissent dans la nature, ils s'opposent dans l'opération, dans une même opération qui a deux termes, le principe et le résultat, mais un fondement commun : l'essence. Ils sont donc égaux en tout ce qui concerne la nature divine, qui ne subsiste pas en dehors d'eux, mais par eux (1).

II

Le Verbe divin. — Les idées des choses en Dieu

Entr'ouvrons maintenant cette fleur, *flos deigena*, en qui s'épanouit la divinité féconde ; étalons ce rayon où se joue dans toute sa beauté la lumière divine ; dans l'idée où Dieu se connaît cherchons à le connaître aussi. Le Verbe est une parole, parole réelle qui exprime en même temps et qui est. Si nous l'entendions, nous pourrions parler le langage divin ; mais Dieu parle l'unité et nous n'entendons que le multiple ; son Verbe, son idée n'est pour nous qu'une nébuleuse infinie. Il exprime son essence, puisqu'il n'est que l'essence divine comprise et formulée à elle-même (2). Mais, pour être parfait, il faut qu'il exprime tout ce qui est contenu en celui dont il procède, puisque Dieu voit tout d'un seul acte d'intelligence. Il faut donc que tout ce qui est dans la science du Père, dans l'intuition de son intelligence, soit formulé, manifesté par le Verbe qui doit exactement correspondre à son principe. Ainsi le Verbe exprime d'abord et principalement le Père lui-même, et, par conséquent, tout ce que connaît le Père en se connaissant lui-même (3). Et donc en son Verbe, le Père comprend d'abord son essence. Il se sait l'Etre, acte pur, pure intelligence, lumière et beauté, éternité et infinité ; il se sait le parfait ; il le sait dans toute la mesure où il l'est, infiniment. Le Verbe épuise la connaissance de l'intelligence divine, exhaustive elle-même de l'être divin ; il est le miroir infini de l'essence infinie. Nous pourrions multiplier les mots et nous torturer l'esprit, nous ne ferions qu'accuser mieux notre impuissance à saisir ou à dénommer ce qu'est Dieu, à le mesurer dans son Verbe.

Mais le Verbe exprime encore autre chose que l'essence divine ; ou plutôt il nous faut maintenant envisager cette essence sous un autre aspect. A la prendre en elle-même comme entité divine et totalité incirconscrite de l'être absolu, nous n'en savons pas dire autre chose.

(1) XV-435 ; XIX-676, 7 ; XXVII-129, 130. Quodl. IV. Q. IV. a. 6. — (2) *Intellectum ab ipso primo et per se nihil aliud est quam ipsemet.* XII-56. S. C. G. I. C. XLVIII. 1. — (3) XIV-411. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 4.

Mais, s'il n'y a pas dans l'essence divine autre chose qu'elle-même, nous pouvons cependant considérer en elle les participations qu'en reçoit le créé et qui sont ce par quoi les choses sont constituées en elles-mêmes, dans leur réalité propre. Nous avons déjà envisagé cette existence idéale des êtres dans la pensée divine, disons seulement comment le Verbe les exprime.

Ce fut une idée singulièrement féconde et sans laquelle la production des êtres et leur explication métaphysique par Dieu serait proprement inintelligible, que de projeter dans la pensée divine les idées des choses. Anaxagore avait déjà dégagé le νοῦς des étreintes de la matière (1). Platon avait libéré les choses, en posant au-dessus d'elles dans les idées séparées, leur réalité idéale et indépendante. A-t-il jamais réalisé ce progrès, si bien dans l'esprit de sa doctrine, de faire la synthèse de ces idées dans la réalité supérieure de la pensée de Dieu ou du Bien Suprême ? D'aucuns le lui attribuent, et ce n'est pas improbable, parce que si naturel ; mais les passages qui en témoignent ne sont pas concluants. S. Thomas lui tient rigueur de ne l'avoir pas fait (2) ; il estime même que l'hypothèse des idées séparées prise au pied de la lettre est contraire à la foi (3), parce qu'elle ne permet pas d'expliquer la connaissance que Dieu a des choses qui seraient ainsi hors de lui (4). Il reporte, tantôt à Aristote (5) et tantôt à Augustin (6), l'honneur d'avoir concentré en Dieu les idées des choses. Ce n'est peut-être ni l'un, ni l'autre. S'il a expressément opéré ce rappel en Dieu des idées séparées de son maître, Aristote n'en a pas vu la fécondité pour une explication du monde. Quant à Augustin, il n'a fait qu'adapter au dogme ce principe déjà posé et utilisé par d'autres avant lui. C'est, ce semble, l'Ecole d'Alexandrie et en particulier Plotin, qui l'a clairement vu et appliqué dans ses grands développements, en combinant, avec l'existence en Dieu des idées des choses, la notion dynamique du jaillissement des êtres du sein de Dieu venue de la source gnostique. L'Orient fournissait ainsi le principe de la fécondité divine et le génie grec celui de la rationalité, de l'ordre et de la clarté dans la pensée de Dieu. S. Thomas, à la suite d'Augustin surtout, a condensé cette théorie dans une haute et puissante synthèse.

Dieu a l'idée en lui de tout ce qui a été fait, de tout ce qui est possible (7), l'idée de l'ensemble et l'idée du détail. Dieu se connaît, il se sait le Parfait, l'Unique, l'Absolu ; mais il sait aussi que, sans en rien perdre, il peut distribuer sa perfection, diversifier son unité et produire du relatif. La procession de son Verbe, ni celle de son Esprit n'épuisent sa fécondité. Il peut, il a besoin de produire encore, non plus par identité de nature, c'est fait, mais par participation de son essence. Il se sait donc participable ; et, comme aucune de ces participations ne peut être infinie, il se sait indéfiniment participable. Il

(1) XXIV-157. De An. III. l. 7. — (2) On peut lire cependant I-125 : Les idées en Dieu sont, comme le disait Platon, des principes de connaissance, et par elles Dieu connaît tout, même ce qui ne doit pas se réaliser, et des principes de génération, et elles sont alors l'exemplaire de ce que Dieu a fait dans le temps. — (3) I-528. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (4) XII-60. S. C. G. I. C. LI. LIII. — (5) XIX-688. In Joan. C. I. — (6) I-528 ; XIV-54. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (7) I-81, 123 ; VII-435 ; XIV-391. S. T. I. Q. XII. a. 9.

voit donc que, sans affecter en rien l'unité réelle de son essence, cette essence est comme schématisée, divisible à l'infini par les participations qu'il en peut faire et qui représentent en lui les parts d'être que recevront les choses auxquelles il les destine. Toute chose en effet, réalisée ou simplement possible, n'est telle que parce qu'elle comporte un certain degré de perfection, d'être, qui la constitue dans sa nature propre. Ce degré d'être dans les choses n'a pas en lui-même de valeur absolue, il n'est qu'un reflet, une participation du premier être, du premier parfait qui est Dieu (1). La part d'être dont participe chaque chose, si nous la considérons dans l'essence de Dieu qui la dispense, est donc le type parfait de la réalité participée ; et, dans la pensée divine qui sait son essence apte à cette dispensation, c'est proprement l'idée de cette chose en Dieu (2). Les idées de Dieu en lui sont ainsi les raisons des choses dans la pensée divine (3), la connaissance qu'il a que son essence est participable par des êtres autres que lui, ou plus exactement, que les participations de son essence peuvent se constituer en êtres distincts de lui. La création est cette participation effective (4). Le monde est donc une sorte de décalque de la pensée divine et Dieu est de tout le premier exemplaire (5). Distinctes les unes des autres, puisqu'elles représentent des participations différentes d'être (6), les idées divines sont nécessairement identiques à l'essence elle-même (7) qui n'est qu'une multiplicité virtuelle (8) ; elles sont l'essence divine aptes à être participée (9) ; l'essence créatrice, dit S. Anselme cité par S. Thomas (10) ; et réciproquement l'essence de Dieu est l'idée des choses (11), la similitude de tous les êtres (12) : *Similitudo et species omnium rerum* (13).

Dieu connaît donc les choses par l'idée qu'il en a, proportionnée elle-même à la part d'être qu'il a résolu de leur donner. Mais il les connaît dans l'unité de son essence (14) — *omnia simul* — et par conséquent dans le même acte par lequel il se connaît Dieu (15). Mais encore nous savons que l'essence divine elle-même est connue par le Verbe que s'en forme l'intelligence ; et, puisque c'est dans le Verbe que Dieu se dit lui-même et tout ce qu'il connaît, cherchons à préciser le plus exactement le rapport de la connaissance en Dieu des choses autres que Dieu lui-même, c'est-à-dire de ses idées, avec le Verbe, expression de la totalité de la science divine.

C'est par un seul et même Verbe que Dieu se connaît et s'exprime, lui-même principalement, et par conséquence toute créature (16). Le Verbe, concept éternel de Dieu, est en effet la similitude exemplaire de toute créature (17), parce que toutes choses sont dans l'essence

(1) XXIX-506. De div. Nom. C. V. l. 2. — (2) I-123. S. T. I. Q. XV. a. 1. — (3) I-125, 296. S. T. I. Q. XV. a. 3. — (4) I-124 ; VII-258. S. T. I. Q. XV. a 2. — (5) I-296, 142, 583 ; IX-495 ; VII-258. S. T. I. Q. XLIV. a. 3. — (6) II-571. S. T. I-II. Q. XCIII. a. 1. — (7) VII-259 ; XII-59 ; XIV-487. C. Sent. I. D. XIX. Q. V. a. 3. — (8) XIII-100. QQ. D. de Pot. Q. III. a. 16. — (9) IX-483. C. Sent. III. D. XXXI. Q. I. a. 2. — (10) VII-434. C. Sent. I. I. D. XXXVI. Q. I. a. 3. — (11) XIV-392 ; XV-431. Quodl. IV. Q. I. a. 1. — (12) I-123. S. T. I. Q. XV. a. 1. — (13) VII-345 ; XII-61. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a. 3. — (14) XII-61, 62. S. C. G. I. C. LIII et LIV. — (15) *Intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno.* XIII-576. QQ. D. de Mal. Q. XVI. a. 2. — *Essentia divina est medium quo res cognoscit.* XIV-359, 366 ; XV-431. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 5. vid. 10. (16) VII-346 ; XIV-411. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a. 3. — (17) IV-579 ; XII-60-1. S. T. III. Q. II. a. 3.

divine dont le Verbe est le miroir fidèle. Il a donc en lui l'un et le multiple : l'un, non seulement parce qu'il exprime la suprême unité de l'essence, mais aussi parce qu'il comprend la multitude des idées représentatives des choses dans l'unité de l'essence dont elles sont la participation. Et, comme ces idées sont dans le Verbe, sur le mode du Verbe, elles sont avec lui, ainsi que les choses qu'elles représentent, une seule chose, simple, immatérielle, vivante et proprement vie, le Verbe lui-même (1). Il représente aussi le multiple, parce que les idées divines ont un double aspect : unes dans la réalité de l'essence divine, elles se diversifient à l'infini pour représenter la nature propre des choses que la création pose hors de lui (2) ; et, si les idées et les choses en Dieu sont le Verbe, le Verbe à son tour est toutes choses. Cependant chaque idée dans le Verbe n'exprime qu'une créature et non pas une autre, si ce n'est éminemment, comme l'être parfait contient éminemment le moins parfait (3). On pourrait donc dénombrer en Dieu ses idées ; le multiple coexiste au sein de l'unité, même au regard de l'intelligence divine; seulement elle le pense, *per modum unius*, dans l'unité de son Verbe. Le Verbe implique donc un rapport à la créature, comme nous avons vu qu'il en soutenait un, nécessaire, avec le Père ; car Dieu, en se connaissant dans son Verbe, connaît toute créature. Mais ces rapports sont bien différents ; le Verbe en effet exprime le Père, mais ne le produit pas, tandis qu'il représente et réalise la créature (4). Ces deux caractères de l'idéalité des créatures dans le Verbe qui sont de les représenter et de les produire sont eux-mêmes d'ordre divers. Le premier exprime nécessairement la créature : Dieu ne peut pas ne pas concevoir son essence comme participable ; mais il ne produit les choses que sur un acte libre de volonté. Cet acte posé, ce double caractère des idées divines se réalise dans la créature : productives d'être, elles sont pour le créé principe d'existence, elles lui constituent la part d'être qu'elles représentaient et en quelque sorte délimitaient dans l'essence divine ; représentatives de ce même être, et donc sa cause exemplaire, idéale et intelligible, elles sont en lui non seulement ce par quoi Dieu les connaît, mais ce par quoi elles sont connaissables pour toute intelligence. Elles sont vie et lumière en Dieu et dans les choses (5).

Parce qu'elles sont, dans leur réalité en Dieu, identiques à l'essence divine, les idées ont assurément plus de perfection et de vérité dans le Verbe qui les contient que dans la nature même des choses, quoique du point de vue de l'attribution logique — *veritas prædicationis* — les mots qui désignent les natures particulières — *hoc vel illud* — sont rapportées avec plus de justesse à ces natures mêmes qu'au Verbe (6).

Les idées sont dans le Verbe avec toute la perfection actuelle et potentielle dont elles sont susceptibles dans la réalité extérieure. Les raisons séminales, dit Augustin, sont d'abord et surtout dans le Verbe

(1) XII-497. S. C. G. IV. C. XIII. — (2) VII-346 ; XII-60, 63. C. Sent. I. D. XXVII, Q. II. a. 3. — (3) XIV-411, 417. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 4. — (4) I-237. S. T. I. Q. XXXIV. a. 3. — *Esse rerum in Verbo est causa esse rerum in propria natura.* XIII-113. QQ. D. de Pot. Q. III. a. 17. ad. 14. — (5) *Et ideo sicut (similitudines rerum in Verbo) dicuntur vita, prout sunt principia existendi, ita dicuntur lux, prout sunt principia cognoscendi.* XIV-417. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 8. — (6) XIV-415. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 6.

divin sous forme de raisons idéales (1). Elles y sont avec la représentation exacte même de leur imperfection ; et donc la matière elle-même— dernière limite de cette perfection, ou si l'on préfère, limite au-delà de laquelle la perfection et l'être ne sont même plus en puissance — a son idée et sa représentation dans le Verbe. De la sorte, parce qu'il connaît la forme ou perfection et la matière ou imperfection, c'est-à-dire, au demeurant, la forme dans toute la vérité et la multiplicité de ses dégradations et de ses limitations même matérielles, Dieu connaît distinctement dans son Verbe même les choses matérielles. C'était résoudre très simplement et très naturellement une très grosse question à laquelle toute l'antiquité s'était heurtée sans solution satisfaisante : la connaissance que Dieu peut avoir du particulier.

Dans les régions de l'immatériel, cela ne souffrait guère de difficulté, puisque à chaque degré de perfection pensé par Dieu correspond un être et un seul être. La chose était moins claire pour le monde matériel. Certains d'abord, sous l'influence du Manichéisme, refusaient à Dieu, comme indigne de la perfection divine, la connaissance de la matière, œuvre du principe mauvais. Pour d'autres — et S. Thomas cite *Averroès*, *Avicenne*, *Algazel* (2) — Dieu ne peut connaître que l'universel, non que le particulier lui échappe tout à fait, mais il ne le connaît que dans son essence, principe de tout être, et dans les causes universelles desquelles le particulier résulte. Dans la théorie gnostique, dont était fortement imprégnée la philosophie arabe, Dieu ne crée que le premier degré des choses, et successivement chaque catégorie crée la suivante ; Dieu n'avait ainsi à agir que comme cause universelle et, son opération sur le particulier n'étant plus immédiate, sa connaissance n'avait pas davantage besoin de l'être. Cette question est ainsi étroitement liée à celle de la création et de la Providence ; et c'est parce que la doctrine chrétienne attribue à Dieu, en même temps que la production immédiate et le gouvernement général du monde, le soin de chaque être en particulier, que les théologiens, contrairement à l'enseignement à peu près unanime de l'antiquité, ont, par conséquence nécessaire, compris dans la science divine la connaissance des individus, en la justifiant au reste métaphysiquement par une raison empruntée au Pseudo-Denis. Dieu, en effet, connaissant les choses par son essence qui en est la cause les connaît de la manière même dont il leur transmet l'être. Or il leur transmet, et par lui-même, immédiatement, sans intermédiaire, tout leur être, forme et matière. Comme donc la matière est le principe d'individuation, on ne s'expliquerait pas que Dieu, communiquant aux choses un être individué, ne connût pas par là-même l'individu qui en résulte (3). Le Verbe, expression de l'essence divine et de son contenu, représente donc pour Dieu la connaissance à la fois universelle, ou plutôt une, et particulière des choses. En tout il voit tout,

(1) II-51. S. T. I. Q. CXV. a. 2. — (2) VII-430-1. C. Sent. I. D. XXXVI. Q. I. a. 1. — (3) *Deus cognoscit alia a se propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis sed secundum quod unum ab alio distinguitur.* I-109, 355. S. T. I. Q. XIV. a. 6. — *Cognoscit particularia secundum particularitatem ipsorum.* VII-431. C. Sent. I. D. XXXVI. Q. I. a. 1. — *Cognitio Dei usque ad materiem et accidentia individuantia pertingit.* XII-70 ; VIII-65 ; XV-110, 527. S. C. G. I. C. LXV.

parce que tout est en tout ; mais aussi il distingue ceci de cela, parce que ceci est l'idée d'une perfection que n'a point cela ; la perfection essentielle ou accidentelle participée de Dieu différenciant toutes choses, la connaissance qu'il en a exprime tout naturellement cette différenciation à tous ses degrés (1).

Nous pouvons, dès lors, nous former une idée approchante du Verbe dans ses rapports avec les choses ou les idées qui les représentent en Dieu. Avant de les projeter au dehors, il les a pensées ; il a vu l'être multiple dans sa propre unité, le divers dans sa simplicité, l'imparfait dans son absolu ; et il a vu que, sans rien perdre de son unité, de sa simplicité, de son absolu, ce serait un nouveau mode de perfection, que de déployer en quelque sorte son être comme le soleil déploie sa lumière dans le prisme qui la décompose. A l'esthétique divine sans doute, il fallait aussi de la variété dans l'unité ; le Verbe a été précisément le cristal très pur où le rayon divin a étalé les nuances infinies des participations de son essence. Dans le Verbe, par les idées qui les représentent, les choses ont pris leur nature et comme leurs contours ; elles ont pris vie, vie divine et réalité supérieure, types parfaits de la réalité inférieure qu'elles allaient se constituer en dehors de Dieu. En Dieu, si elles ne se sont pas développées dans la variété de leurs formes successives, du moins ont-elles réalisé et ramassé en une concentration suréminente toute la perfection qui se déploie en elles dans le temps et dans l'espace.

Le Verbe est donc au monde créé ce que son idéal est à l'artiste (2). Il est le trésor vivant de l'idéal divin : *Verbum quod est ars plena rationum viventium* (3). Si l'expression est d'Augustin, le principe de la comparaison du Verbe à la pensée de l'artiste est le fond de la doctrine de S. Thomas sur le mode de concevoir les idées divines. Mais il faut la compléter par ceci que le Verbe divin procure à ses idées non pas seulement la forme, mais la substance dont elles sont faites ; il leur donne non pas seulement l'idéalité, mais la réalité identique à lui-même au dedans de lui-même, et au dehors, séparée de l'essence divine, dégradée et finie. C'est sur la représentation fournie par le Verbe que la volonté se détermine ; il est le germe divin que l'amour fait éclore (4).

III

La science ou vérité divine

Si maintenant, cessant de considérer la connaissance divine dans le miroir du Verbe où elle se déploie et prend en quelque sorte conscience d'elle-même, nous l'envisageons directement dans sa nature propre de science ou de vérité divine, nous pouvons en dégager les principaux caractères, sinon dans sa réalité intrinsèque, au moins par rapport à son œuvre de création qui constitue son objet secondaire.

(1) XII-61. S. C. G. I. C. LIII et LIV. — (2) *Deus per suam sapientiam conditor est universarum rerum ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiata.* II-571. S. T. I-II. Q. XCIII. a. 1. — (3) XIX-693 ; XII-493. In Joan. C. I. l. 1. — (4) XIII-287. QQ. D. de Pot. Q. IX. a. 9.

Si peu que nous puissions dire de la science divine en elle-même, nous en savons cependant qu'il ne faut pas l'imaginer sur le modèle de la nôtre, qui n'est qu'une vague empreinte des choses en notre esprit, une construction idéale, faite de vues prises du dehors, à laquelle collaborent dans des proportions mal définies l'intelligence et son objet. La science en Dieu est substantielle, elle est Dieu lui-même en qui l'opération ne se distingue pas de l'essence ; elle est donc souverainement réelle, expressive de l'être, identique à l'être ; elle est, nous l'avons vu, l'être lui-même, la plénitude d'être, lumineuse et se sachant telle, parce que l'être, quand il n'est qu'être, c'est-à-dire perfection, est lumière. L'intelligence et la conscience ne sont pas en effet des déterminations secondaires, elles sont l'être de l'être. La science est en Dieu l'expression absolue du principe de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligible. Tout est connu de Dieu, parce que tout est en lui et tout est lui. Cependant, pour être réelle, la science divine n'est pas en Dieu productive d'être. Si la connaissance est inséparable de l'être divin, et si celui-ci est inconcevable sans connaissance, on conçoit cependant que la notion d'être soit logiquement antérieure à celle de lumière. Dieu ne se produit pas en se connaissant ; c'est l'être en lui qui existe nécessairement. Mais, l'être divin n'existe pas seulement de toute nécessité ; de toute nécessité il est parfait, intelligent, intelligible ; de la même nécessité qui conditionne son existence il se connaît. Encore une fois tout ceci est, en Dieu et pour Dieu, identique et simultané ; mais notre intelligence, qui procède successivement parce qu'elle ne peut tout embrasser, est obligée de distinguer et de classer, et pour elle l'idée d'être est antérieure à l'idée de connaître.

Parce que la science de Dieu est substantielle, la vérité n'est plus seulement un rapport entre l'esprit et son objet, elle est en Dieu cet objet même ; elle est l'objet connu, c'est-à-dire encore Dieu lui-même, puisque Dieu ne comprend que lui et ce qui est en lui. Ainsi la vérité en sa plus haute perfection s'identifie avec la science ou la connaissance : elle est l'être lui-même qui se connaît. Sous quelque aspect que nous envisagions l'être divin, nous le trouvons toujours identique à lui-même, il est toujours tout entier dans ce qui est de lui, dans ce que notre impuissance appelle une de ses qualités, un de ses attributs, un de ses aspects.

La vérité ou la science de Dieu est donc absolue, indépendante de tout, sauf de l'être qu'elle exprime ; elle est infinie, n'ayant d'autres limites que celles de l'être divin qui n'en a pas, et le pénétrant autant qu'il est pénétrable, c'est-à-dire infiniment (1). Il n'y a pas en Dieu de foyer et de pénombre, de surconscience et de subconscience, tout est également, en même temps, totalement, présent à lui-même ; la science divine n'est ni universelle, ni particulière, ni potentielle, ni habituelle, elle est en acte (2) ; de toutes manières elle est parfaite, connaissance et expression adéquate du parfait : *In Deo est perfectissima scientia* (3).

(1) *Eodem modo quo essentia divina est infinita et vis cognoscitiva ipsius est infinita.* — (2) VII-127. C. Sent. I. D. XXXV. Q. 1. a. 5. — (3) I-103. S. T. I. Q. XIV. a. 1.

Dans ses rapports avec son objet secondaire qui est le créé et le possible, la science divine se laisse un peu mieux aborder, tout au moins pouvons-nous distinguer et distribuer nos idées plus aisément, sans crainte d'altérer l'unité divine, en remarquant toutefois que la connaissance en Dieu des choses autres que lui-même — *alia a se* — présente un double aspect. Par rapport à Dieu, elle est identique à la science qu'il a de lui-même et conserve ainsi les mêmes caractères d'absolu, d'unité et de perfection ; elle n'est multiple et divisible que par rapport aux choses qu'elle représente et pour l'intelligence créée qui cherche à la pénétrer. Nous avons vu quelle est l'expression des idées divines qui sont la représentation des participations d'être finies que Dieu peut faire de son essence. Ce sont les rapports de la connaissance que Dieu en a avec ces participations réalisées, posées en dehors de Dieu, que nous allons chercher à dégager maintenant.

Tout d'abord la science de Dieu est indépendante des êtres qu'elle connaît. Ce n'est point là chose inouïe. Nous avons déjà dit qu'il en est de même de la connaissance angélique, laquelle se produit par le moyen des espèces intelligibles émanées non des choses, mais précisément des idées divines. Pour Dieu, c'est nécessité ; il ne connaît pas les choses parce qu'elles existent, elles existent parce qu'il les connaît. C'est là une des différences capitales de notre science à nous d'avec la science divine. Nous sommes passifs vis-à-vis de notre objet de connaissance, il s'impose, il s'objecte. Dieu au contraire crée le sien en le pensant. La science qu'il en a est donc la mesure des choses, bien loin d'être mesurée par elles comme est la nôtre (1). Par l'intelligence nous devenons toutes choses — *intellectus fit omnia* — elle n'est vraie qu'autant qu'elle correspond aux choses (2), tandis que les choses le deviennent par la science que Dieu en a ; elles ne sont vraies qu'autant qu'elles imitent l'intelligence divine (3). Et donc la science que Dieu a du monde extérieur n'est pas directement de ce monde, mais des idées qui la représentent en lui ; il connaît les choses parce qu'elles sont les participations de son essence et qu'il connaît parfaitement son essence.

De cette dépendance des choses vis-à-vis des idées divines, il résulte d'abord que la connaissance que Dieu en a — ou sa science — est la vérité de ces choses, parce que l'idée de chaque chose en Dieu est la mesure de l'être qu'il leur attribue, et que toute chose est vraie en elle-même par le degré d'être qu'elle possède (4).

Mais encore, les choses produisent la connaissance d'elles-mêmes, ou la vérité, dans les intelligences, par le moyen d'une espèce intelligible qui les représente. Cette espèce intelligible est aussi un reflet des idées divines (5). Cela est évident de la connaissance angélique qui résulte de l'impression directe des idées divines, exemplaires éminents des choses extérieures. Notre intelligence, il est vrai, tire directement des choses l'espèce intelligible qui les lui fait connaître ; mais

(1) *Intellectus divinus est mensurans, non mensuratum.* XIV-319. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 2. — (2) II-571. S. T. I-II. Q. XCIII. a. 1. — (3) II-571. S. T. I-II. Q. XCIII. a. 1. — (4) *Unaquæque res in tantum habet de veritate in quantum imitatur intellectum divinum.* II-571. S. T. I-II. Q. XCIII. a. 1. — (5) *Omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur ut actu intelligant.* I-637. S. T. I. Q. CV. a. 3 et 4.

cette espèce n'est elle-même que la représentation idéale de la forme constitutive de l'être et, nous le savons, participée de Dieu, reflet de l'idée divine qui est son prototype. Les choses ne sont donc connaissables et vraies qu'autant qu'elles participent à la connaissance que Dieu a d'elles-mêmes (1).

Si nous considérons par ailleurs que les intelligences ne sont elles-mêmes telles, aptes à comprendre, que dans la mesure où elles participent de l'intelligence divine (2) ou de l'immatérialité de l'être divin, nous constatons que tous les éléments de la vérité créée : réalité de l'objet, capacité intellectuelle et représentation intelligible de la chose dans l'intelligence d'où découle la connaissance sont des participations de l'être, de l'intelligence et de l'intelligibilité divines, ou, à considérer ces trois points de vue de Dieu dans l'unité de la connaissance, de la vérité divine.

Cela est vrai de chaque acte de connaissance qui est ainsi comme une parcelle infinitésimale de la vérité divine, qui s'illumine en nous sous l'action des causes secondes sans doute, mais aussi et d'abord sous l'action irradiante de la lumière divine. Ce l'est bien plus encore de la synthèse de nos connaissances que nous cherchons sans cesse à réaliser, parce que tout être, et tout dans l'être, tend à sa perfection et que la perfection du divers c'est le retour à l'unité. En comprenant plus, en ramenant plus de connaissance et plus de vérité dans une seule idée, nous participons davantage de la vérité divine qui comprend tout par son seul verbe, et donc nous nous rapprochons de Dieu, en sorte que la perfection suprême de l'intelligence créée se trouve être la participation de la vérité divine la plus complète et la plus une qui soit possible, et la vérité divine elle-même, la possession par l'intelligence de cette vérité qui est Dieu même. La limite idéale de toute intelligence est ainsi Dieu vu et compris dans sa propre essence, et la vision divine se pose comme la fin des substances intellectuelles. Et par là se fait l'union toute naturelle de leur fin et de leur bonheur. Le bonheur en effet est dans l'opération ; il en est la fleur, le surcroît, il est le perfectionnement, connu et senti, de l'être, par le bien ou l'être acquis par l'opération. Mais nous avons vu que l'opération ou l'acte par excellence, celui auquel se ramènent tous les autres est l'acte d'intelligence ; et l'acte d'intelligence le plus parfait est celui qui s'assimile le plus parfaitement à plus d'être en même temps, c'est-à-dire la connaissance immédiate de Dieu même ou vision divine. Ainsi des anges, ainsi de nous (3).

Aussi, après avoir posé que Dieu est la vérité même — *Ipse Deus est veritas* (4) — S. Thomas conclut qu'il est le fondement et la mesure de toute vérité : *Deus est prima veritas, summa veritas et mensura omnis veritatis* (5), la vérité primordiale — *Una est primordialis veritas quæ est in intellectu divino* (6) — le soleil qui inonde tout de sa clarté, la lumière qui fait les choses lumineuses, la vérité qui les fait vraies,

(1) *Veritas increata et intellectus divinus non est veritas mensurata nec facta, sed mensurans et faciens duplicem veritatem : unam in rebus... aliam in animabus nostris.* XX-327. In Joan. C. XVIII. l. 6. — (2) I-637. S. T. I. Q. CV. a. 3 et 4. (3) VII-209 ; XI-507. C. Sent. I. D. XVII. Q. I. a. 3. — (4) XII-67. S. C. G. I. C. LX. — (5) XII-69. S. C. G. I. C. LXII. — (6) XVIII-285. In Ps. Dav. 11.

l'intelligence qui les intellectualise ; tout est baigné de lui par le dedans et par le dehors (1). Et encore : Dieu est la lumière même, et tous par lui sont illuminés... Il est la vérité même et les autres ne disent la vérité que dans la mesure où il les illumine (2). Le Verbe en qui tout est vie manifeste en tant que lumière la vérité aux intelligences (3).

Nous n'avons pas craint d'entasser les textes — et il serait facile de les multiplier encore — pour bien faire entendre que cette participation de la vérité humaine à la vérité divine, cette sorte de mysticisme intellectuel qui, suivant l'expression même de S. Thomas, nous baigne de la lumière divine par le dedans et par le dehors, n'est pas dans la théorie de la connaissance un accident, mais au contraire la clef du système sans laquelle tout nous reste fermé. L'imparfait ne s'explique que par le parfait ; il faut dans toutes les lignes de perfection remonter à un premier parfait, dans la ligne d'être à un premier être, dans la ligne de l'intelligence à une première intelligence, dans la ligne de vérité à la vérité première. Toutes les lignes de perfection convergent, sous peine d'être elles-mêmes imparfaites, en un unique parfait. Ou plutôt, il n'y a pluralité de perfection qu'en nous et par rapport à nous. En réalité, il n'y a qu'une perfection qui est l'être, qui est aussi, et par cela même qu'il est l'être, l'intelligence, et qui par cela même encore est la vérité. Et donc tout ce qui a l'être, l'intelligence ou la vérité ne l'a que par participation de l'être, de l'intelligence et de la vérité première, laquelle s'est projetée, en se dégradant, en se diversifiant, en se multipliant, dans le créé, de la manière que nous savons.

Il n'y a donc qu'une unique vérité première, comme il n'y a qu'une intelligence première et qu'un premier être, mais il est des vérités créées autant qu'il est de degrés d'intelligences capables de comprendre et de degrés d'êtres capables d'être compris. L'intelligence angélique, la raison humaine, les sens de l'animal ont sans doute ce caractère commun de saisir le réel ou l'être. Participations de l'être divin dans la ligne de connaissance, ils sont ordonnés à saisir les participations de l'être divin dans la ligne d'être ; mais, parce qu'ils participent diversement à la perfection du premier être, ils ont part, dans la même très diverse proportion, à la perfection de la vérité première ; et, jusque dans chaque faculté de comprendre, sa capacité de vérité, c'est-à-dire de saisir la réalité des choses, varie suivant la position de ces choses sur la ligne d'être. Ainsi, aptes à saisir la vérité des choses matérielles, ne le sommes-nous plus que très imparfaitement à comprendre le pur immatériel et à plus forte raison Dieu lui-même.

Mais reprenons l'exposé des rapports de la science ou des idées divines avec les choses elles-mêmes. Elle est indépendante des choses, mais non pas les choses d'elle. Cependant indépendance ne signifie pas négation de relations (4). Il y a de Dieu au créé un double rapport : un rapport nécessaire de la science divine à l'idée du créé et un rapport libre à son exécution (5).

(1) XIX-701. In Joan. C. I. l. 3. — (2) XX-102. In Joan. C. VIII. l. 6. — (3) XII-498. — (4) I-237. S. T. I. Q. XXXIV. a. 3. — (5) *Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita.*

Mais le rapport de la science divine au créé présente à son tour un double aspect : un rapport absolument nécessaire, à ne considérer les choses que par leur aspect représentatif en Dieu. Dieu se pense participable, donc Dieu a les idées des êtres qu'il peut créer, aussi nécessairement qu'il se pense lui-même. Mais les rapports de la science divine à la production effective des êtres, à leur conservation et à leur gouvernement ne sont nécessaires qu'hypothétiquement, supposé l'acte de volonté divine, qui de fait a réalisé les choses en dehors d'elle-même, mais pouvait ne pas le faire. La science divine est donc d'abord essentiellement représentative des choses (1). Nous avons dit, en recherchant la condition des choses en Dieu, qu'elle les représentait claires et distinctes dans l'unité absolue du Verbe (2). Cette représentation, qui mesure exactement la part d'être que reçoivent les choses, produit en elles un double effet : elle les constitue dans leur nature propre d'êtres doués de telle perfection et placés à tel degré de la hiérarchie, et, en même temps, de par la corrélation que nous savons constante entre l'être et l'intelligible, elle les fait intelligibles, aptes à produire la vérité dans l'intelligence qui les saisit (3). Platon déjà, au dire de S. Thomas, avait vu ce double caractère : Les idées en Dieu sont à la fois des principes de connaissance, et par elles Dieu connaît tout, même ce qu'il ne doit pas réaliser, et des principes de génération, et elles sont alors l'exemplaire de ce que Dieu fait dans le temps (4).

Cependant toute la science divine des choses ne comporte pas ce double rapport. Il est même curieux de voir comment, pour ce qui nous en semble tout au moins, le contenu des idées divines se détermine et se précise en fonction des choses extérieures. C'est qu'en effet toutes les idées divines ne sont pas destinées à se participer effectivement, à s'extérioriser. Dieu s'est reproduit identique dans son Verbe et dans son Esprit, qui sont Dieu, consubstantiels au Père dont ils procèdent. Tout ce qui est immanent à Dieu est Dieu, mais tout ce qui est posé hors de lui est nécessairement fini et dégradé. Le monde actuel est fini ; Dieu pourrait sans doute multiplier les mondes ; il n'en pourrait faire d'infini ; il n'a pas d'autre idée d'infini que de lui-même ; un monde infini serait Dieu. Mais entre l'infini créé impossible et le créé de fait réalisé, ou qui le sera dans un moment quelconque de la durée, il y a place pour toute une frange d'idées divines qu'il est intéressant d'examiner. C'est la région du pur possible, de ce que la puissance infinie de Dieu pourrait réaliser, mais que de fait elle ne réalisera jamais, parce que sa volonté libre, qui a un but mais qui n'a pas de cause, n'en a pas décrété la production effective. Les idées de ces possibles présentent dans la pensée divine un caractère spécial ; elles constituent l'objet de ce que S. Thomas, après Augustin, dénomme la science de simple intelligence (5), par opposition à la science de vision, qui comprend tout ce qui a été, est ou sera appelé

(1) *Verbum Dei est perfecte omnia representans.* XIII-271. — (2) I-42, 352. S. T. I. Q. VI. a. 2 et 3. — (3) *Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus ut actu intelligant, sic etiam derivantur in creaturas ut subsistant.* I-637, 357 ; XX-327. S. T. I. Q. CV. a. 3 et 4. — XIV-417. — (4) I-125. S. T. I. Q. XV. a. 3. — (5) IX-219. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 2.

à l'existence, et qui est l'objet d'un acte intuitif de la part de l'intelligence divine, tandis que la science de simple intelligence connaît le possible, non pas en lui-même, dans une idée précise propre, ni dans l'essence divine considérée comme participée, mais seulement dans la puissance qu'a Dieu de le produire, s'il l'avait voulu. *Res quæ nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, et tamen potuissent esse, vel fuisse, vel futura esse, cum in seipsis non sunt, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt nisi in potentia ipsius Dei, in qua unum sunt, et ideo hæc Deus non cognoscit per idæas distinctas sed per cognitionem suæ potentiæ* (1). En sorte que de l'aveu de S. Thomas lui-même, cette catégorie d'idées en Dieu présente quelque chose d'indistinct et comme de confus, Dieu ne les pense pas distinctes ; la distinction des idées en Dieu suppose un décret de volonté qui aurait, pour ainsi dire, en les appelant à l'existence, délimité dans l'essence divine la part d'être dont ils participeront et, par conséquent, tracé les contours de l'idée représentative de la chose future. S'il voulait réaliser absolument tout le possible — mais le peut-il ? — il n'aurait que des idées claires. Mais il ne l'a pas voulu ; il se contente de voir clairement qu'il pourrait les distinguer et les produire. Et donc même le ciel divin aurait sa nébuleuse, et la pensée divine un peu de flou qui serait comme l'objet de son rêve, devant lequel il se serait arrêté, n'osant ou ne voulant le dérouler tout entier. Le rêve de Dieu ! la singulière chose sous la plume de S. Thomas ! c'est bien lui cependant qui a écrit : Dieu n'a d'idées distinctes que de ce qu'il crée : *Habent* (*res pure possibiles*) *quodammodo indeterminatas ideas* (2).

Et ne pourrait-on découvrir dans cette notion du possible une autre cause, et peut-être la vraie, de la création, plus claire que celle de la gloire divine à manifester ? Celle de la puissance divine à déployer et surtout celle de la pensée divine à expliquer, de sa science à déterminer. S'il n'avait jamais voulu créer, Dieu n'aurait jamais rien connu en dehors de lui-même ; il n'aurait eu des choses qu'une science en puissance. Malgré la création d'ailleurs, cette science reste en puissance vis-à-vis de ce qui reste possible. Le créé est si radicalement potentialité qu'il en introduit même en Dieu, quand Dieu le pense.

A défaut d'autres conclusions qui ne seraient que de la spéculation, nous pouvons cependant noter, en conséquence de ce qui vient d'être dit, dans la science de Dieu par rapport à ce qui n'est pas lui, une série de nuances, de gradations, de développements, comme on voit sur les atlas la partie qui représente la mer se teinter de nuances variables suivant les profondeurs et les courants. C'est l'infirmité de notre esprit d'être toujours condamné à décomposer et à morceler l'unité pour en saisir quelques parcelles. Au premier degré, Dieu connaît son essence comme participable, participable en nombre mais non pas en valeur infinie (3). ; puis il se sait la puissance de réaliser, de poser en

(1) IX-219. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 2. — (2) XIV-399. QQ. D. de Ver. Q. III. a. 6. — (3) S. Thomas examine à ce propos la question de l'infinité de la science de Dieu en ce qui concerne les choses *alia a se*. Elle est infinie en perfection quant à son mode de savoir, identique en tout à la science de son essence ; elle connaît l'infini en puissance, en ce sens que Dieu a la puissance de produire des êtres en nombre infini. Mais de fait, Dieu n'a pas pro-

dehors de lui ces participations de son essence. Ceci est l'élément nécessaire de la science divine. Au deuxième degré, sur le décret rendu par sa volonté libre qui appelle à l'existence certaines des possibilités contenues dans sa puissance, l'essence divine se nuance pour ainsi dire des virtualités du futur, elle s'exemplarise de l'avenir ; les idées des êtres appelés à l'existence se dessinent en contours précis et les représentent dans leur nature propre, comme sur la matière qu'il veut travailler, l'artiste trace le dessin de son œuvre. C'est la pensée ou la science proprement créatrice. Au troisième degré, Dieu pense le développement, le déroulement dans leur existence temporelle des êtres ainsi représentés et donnés dans la pensée divine ; il leur assigne leur fin et leurs moyens, leur action propre et son concours. C'est la pensée ou la science spécialement conservatrice et directrice, ou de son nom plus connu, providentielle. Enfin au quatrième degré, au moment du temps fixé dans le décret de volonté libre (1), les choses procèdent effectivement de Dieu sur le modèle qu'en a fourni sa science et l'idée propre à chacune, c'est la génération temporelle pour laquelle, sauf en ce qui concerne les substances spirituelles, Dieu n'agit plus maintenant que par l'intermédiaire des causes secondes.

Que Dieu connaisse le possible, ce qu'il pourrait réaliser et le réel, effectivement participé de son essence, cela se conçoit. Ils sont l'un le produit de sa pensée et l'autre, en outre, le produit de sa volonté. Mais il est encore un nombre considérable de notions dont nous pourrions nous demander comment elles peuvent entrer dans la science divine, car nous ne concevons pas que Dieu puisse les ignorer : telles sont les possibilités de la créature, ce qu'elle pourrait faire et ne réalise pas, la perfection qu'elle pourrait et devrait avoir, soit dans le monde physique, soit dans le monde moral, et qu'elle n'obtient pas, c'est-à-dire proprement le mal, dont la connaissance, en Dieu surtout, est difficile à expliquer, parce qu'elle semble répugner à sa souveraine perfection, et surtout parce que l'être seul est objet de connaissance et que le mal est précisément la privation d'un bien ou d'un degré d'être qui devrait exister. Sans entrer dans le détail de toutes les questions accessoires qui peuvent se poser à propos de la science divine (2), il nous faut cependant dire d'un mot la solution que S. Thomas apporte à celle-ci. Elle est simple et en parfaite concordance avec l'ensemble de la théorie de la connaissance.

duit d'*infinita* ; il n'a pas été au bout de sa puissance et donc il ne connaît qu'en puissance l'infinité numérique. *In tantum se extendit scientia Dei in quantum se extendit ejus causalitas.* I-114. — *Necesse est dicere quod Deus sciat infinita quia scit non solum quæ actu sunt sed etiam quæ in potentia vel sua vel creaturæ.* I-115. — *Non est cognoscitivus infinitorum nisi in potentia sed... essentia sua est infinitarum similitudo quæ ipsam imitari possunt ; unde divina scientia efficaciam habet ad infinita cognoscendum.* XIV-369, 399. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 9. — *Deus per essentiam suam infinita cognoscit.* XII-76. S. C. G. I. C. LXIX.

(1) Exactement, la création n'a pas été faite dans le temps, mais a marqué le premier instant du temps qui est la mesure du mouvement ; or, avant la création, rien n'était en mouvement. — (2) C'est ainsi que nous n'examinerons pas comment Dieu connaît les futurs contingents sans les déterminer, comment il peut prédestiner sans offenser la liberté. Ce sont là, questions qui demanderaient un développement considérable et que, du reste, nous aurons probablement à aborder dans un autre travail.

Dieu connaît toutes les possibilités des créatures de la même manière qu'il connaît son propre possible, à savoir dans leur capacité causale, comme il les connaît pour ce qui est de lui dans la vertu de sa puissance infinie. Sa science qui scrute le fond de l'être aussi parfaitement qu'il est connaissable, ne peut le comprendre totalement qu'à la condition de le saisir dans toutes ses virtualités et dans toutes les manifestations réelles ou possibles de son activité. Ou plutôt, car ceci n'est dit que de notre point de vue, l'être n'existe dans sa substance comme dans ses modalités, tout ce qui est donné dans le réel ou pensé comme possible, n'existe que parce que l'intelligence divine l'a pensé et que sa volonté l'a voulu. Quant au mal, il n'est en effet rien par lui-même ; il n'est pas l'être, mais la déficience de l'être, et donc ainsi il ne peut, ni pour Dieu, ni pour nous, être objet direct de connaissance, mais seulement par l'intermédiaire de la chose ou de la personne en laquelle il se subjecte et qui manque par là de la rectitude et de la perfection physique ou morale qu'elle devrait posséder. Dieu connaît donc le mal en constatant que la chose ou la personne dans sa réalité extérieure ne correspond point à l'idée qu'il en porte en lui-même, et, d'une manière générale, en prévoyant que pour des raisons d'ordre supérieur — la fin assignée à l'univers — certains effets ne sortiront point de leurs causes avec toute la perfection qu'ils devraient comporter (1). Il semble d'après ceci qu'il se produirait une sorte de confrontation en Dieu de l'idéal avec la réalité, et que Dieu par conséquent voit les choses directement en elles-mêmes, indépendamment de la science qu'il en a par les idées qui les représentent en lui. Il n'en est rien, car les idées des choses en Dieu ne sont pas seulement des idées-types douées d'une perfection idéale que la réalité chercherait à mimer, une simple agglutination en Dieu des Idées séparées de Platon. Elles se sont doublées de la connaissance de toutes les modalités : fin, action, moyens, développement, déficiences qu'elles doivent revêtir dans le réel ; car toutes ces modalités sont des additions ou des soustractions d'être, et donc comportent de la part de Dieu une contribution qui s'énonce dans la science divine, avant de se réaliser en nous sous l'action de sa volonté. L'idée des choses en Dieu est à la fois idéale, éminemment parfaite et très réelle, représentation très exacte de tout l'être de la chose, avec les virtualités infinies de son existence extérieure comme de sa préparation dans ses causes et de son retentissement dans ses effets.

Nous avons envisagé surtout jusqu'ici l'aspect représentatif de la science divine par rapport aux choses autres que Dieu. De son caractère créateur et providentiel nous ne dirons que très peu, parce que du point de vue de cette étude il est secondaire et que, du reste, nous avons déjà exposé ailleurs la notion de création. Ce que nous venons de dire de la distinction des idées en Dieu établit au reste suffisamment que ces idées ne sont claires et déterminées, par conséquent représentatives, similitude des choses, dit S. Thomas, qu'autant qu'elles en sont productives et prédéterminées à les poser en

(1) I-112, 113 ; VII-169 ; XIII-16. S. T. I. Q. XIV. a. 9.

dehors de Dieu (1). Aussi S. Thomas a-t-il pu dire que la science de Dieu est la cause des choses (2), le projet et le plan de la création (3), comme le Verbe en est la vie figurée et synthétique (4) ; leur exécution dans le détail (5). Telles quelles et prises au pied de la lettre, ces expressions seraient même excessives si l'on ne se rappelait ce que nous avons dit et que S. Thomas énonce expressément, que l'intelligence par la science qu'elle en a n'est cause des choses qu'autant que la volonté divine en a décrété l'existence (6). C'est donc parce que d'abord l'amour divin les veut, que sa pensée se représente distinctement en lui-même les idées des choses qu'il doit réaliser, puis les pose en dehors de lui dans leurs natures propres, mais participées de son être infini (7).

Et les ayant produites, sa science, par le même acte qui les a créées, les conserve. Elles durent, parce que l'intelligence divine continue de les penser et la volonté de les vouloir. La formule de la création continue n'est nouvelle ni dans son sens, ni dans son expression (7 *bis*). Mais la conservation des choses n'est pas une simple sustentation de leur être ; la pensée et l'action divine s'exercent en vue de la fin, qui n'est au reste que l'achèvement définitif de l'être, et donc aussi des moyens qui l'obtiennent (8). Bien plus, il n'y a pas qu'une coopération étroite de l'action divine et de l'activité créée, si étroite, même dans l'ordre naturel, qu'à lire le commentaire du *De causis* la part de la créature semble s'évanouir (9) ; il y a aussi, et c'est le point de vue qui nous intéresse surtout dans la science divine, la distribution, le plan — la raison, dit Boèce — de toute l'action divine envers ses créatures (10). Et c'est là proprement la Providence qui, sous cet aspect (11), est avant tout œuvre d'intelligence, mais que l'amour a fécondée. Et c'est ainsi dans l'unité de la science divine une multi-

(1) *Sicut ex auctoritate Dyonisii, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et prædeterminativa, et ideo unumquodque secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producatur, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo... Unde secundum id quod aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem in ipso habet et secundum hoc est idea ipsius in Deo et secundum hoc a Deo cognoscitur.* VII-438. C. Sent. I. D. XXXVI. Q. II. a. 3. — (2) *Scientia Dei est causa rerum et mensura ipsarum.* I-111 ; XII-68. S. T. I. Q. XIV. a. 8. — (3) *Scientia Dei est ars rerum creandarum.* XIV-383. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 14. — (4) *Verbum est ars plena rationum viventium.* XIX-693 ; XIII-113. In Joan. C. I. l. I. — (5) *Ideæ in mente divina sunt factrices rerum quantum ad formam et quantum ad materiam.* XV-110. QQ. D. de Ver. Q. XIX. a. 2. — (6) I-304 ; XIII-104, 424. S. T. I. Q. XLV. a. 6 et 7. — (7) *Amor divinus fuit causa cur res fecit.* VII-346 ; XIII-424 ; II-113. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a. 3. — (7 *bis*) *Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis qua dat esse.* — (8) *Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter : instituens ipsas naturas, providens unicuique rei.* XV-186. QQ. D. de Ver. Q. XXIII. a. 6. — (9) Toute cause première agit plus activement sur l'effet que la cause seconde. La cessation de l'action de la cause seconde ne produit pas celle de la cause première. La cause première produit ce que produit la cause seconde et mieux. La cause seconde n'existe que par la cause première. XXVI-515. De Caus. I. 1. — (10) *Ratio in summo omnium principe constituta per quam cuncta disponit.* VII-481. C. Sent. I. D. XXXIX. Q. II. a. 1. — *Ipsa ratio rerum agendarum.* I-168. S. T. I. Q. XXII. a. 1. — (11) L'autre aspect de la Providence est l'exécution ou le passage à l'acte des moyens en vue de la fin écrits dans le plan divin, mais pour ce second office Dieu peut s'en remettre à des agents intermédiaires. Et c'est là que nous retrouvons les fonctions angéliques précédemment décrites et qui ont précisément pour but de promouvoir à tous les degrés de la hiérarchie la fin de chacun et de tout par la coopération de tous et de tout.

plicité que nous ne pouvons imaginer, où s'inscrivent l'infinité des actes et des possibilités de tout le créé, le droit et le fait, les moyens et la fin de chaque être et, pour ainsi dire, de chaque atome d'être. Tout a sa répercussion dans l'intelligence divine, ou plutôt tout s'accomplit, ou tout s'esquisse, parce que la pensée de Dieu, unie à l'amour, a prévu, disposé et donné. Les nervures ne s'épanouissent dans les mille feuilles des mille branches que parce que le tronc nourricier a transmis la sève et que le germe portait le schéma des futures frondaisons.

Mais aussi, par là, pouvons-nous enfin réaliser dans la science divine la conciliation vainement cherchée ailleurs de l'un et du multiple. A peine avons-nous posé le pied dans le créé que nous la voyons s'évanouir. En Dieu, dans l'être et dans la pensée divine nous l'avons parfaite. Dieu est l'un absolu dans son être et dans son Verbe, mais son Verbe conçoit son être participable à l'infini et par là pense le multiple ; il formule l'idée de tout ce qui a été, est ou sera et de toutes les relations qui en découlent. Le multiple et le divers de la création ont leur exacte représentation dans la connaissance de Dieu sans altérer en rien l'unité de son être ni celle de sa science, car l'essence et la connaissance divines ne sont multiples qu'en puissance, dans leur aspect qui regarde les choses. Mais en elles-mêmes dans la perfection qui se participe, dans la forme où l'intelligence connaît les participations, dans le Verbe où s'exprime cette connaissance, tout est un et identique. La science divine est le miroir unique où simultanément se reflètent d'abord l'unité et la perfection de l'être divin, et encore, parce qu'elles n'en sont qu'une participation, les idées de tout ce qu'a pensé son Verbe et voulu son amour ; elle est un océan sans bornes où se réfléchit ciel et terre, ou plutôt un foyer de lumière d'où jaillit en rayons innombrables pour se projeter, en ombres mouvantes, sur l'écran de ce que nous appelons le réel, ce qui fut, a été et sera.

IV

La connaissance qu'on a de Dieu

Scientia de Deo non est humana possessio (1).

Ce miroir, cet océan, ce foyer, nous n'en avons sans doute mesuré ni l'éclat, ni les bornes, ni la limpidité, et pourtant — nous ne disons pas, le lecteur dans ces lignes — mais très certainement nous-mêmes dans le texte du Docteur Angélique, souvent nous avons eu l'impression, tout au moins l'illusion, d'avoir entrevu comme un rayon de cette infinitude lumineuse qui est Dieu. La lumière livre toujours un peu d'elle-même, elle satisfait, parce qu'elle se laisse pénétrer. Et Dieu, dans S. Thomas, c'est comme l'immense ciel d'un monde qui ne serait que ciel, lumineux d'une lumière sans doute impénétrable, mais que l'on sait être de la lumière, dont le fond, ou le centre, implacablement pur et blanc, reste mystérieux, mais dont les bords —

(1) *Philosophus*. XI-505. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7.

si encore l'infini avait des rives — se nuancent et s'irrisent à nos yeux — mais ce n'est encore qu'un effet de nos yeux qui filtrent et décomposent les beaux rayons — de teintes infiniment diverses, où notre regard découvre la projection idéale de notre monde. C'est comme un divin mirage dont Dieu serait le fond et, pour cette fois, la véritable et féconde réalité. On se sent soi-même comme une étincelle de cet océan lumineux ; tout y est clair et transparent ; l'obscure matière elle-même qui nous barre partout la vue, et jusqu'en nous-mêmes, semble s'être subtilisée et s'estompe à peine dans la lumière divine où elle se projette aussi et s'éclaire.

Le puissant Docteur aurait-il donc entr'ouvert et pour lui et pour nous le mystère divin ? Il semble l'avoir, pour ainsi dire, construit, puis démonté pièce à pièce ; on dirait qu'il a assisté aux conseils divins où la Divinité se dit son Verbe éternel et son Amour ineffable. Il en parle comme ces Chérubins qui lisent, directement, dans la pensée du Souverain Maître, ses idées, puis les jettent en éclairs fulgurants, en échos sonores, aux anges inférieurs et au monde que son Verbe anime. Nous venons de composer avec S. Thomas l'intelligence de Dieu et la connaissance qu'il a de lui-même et de tout ; pour apprécier la portée et la valeur de nos énonciations sur le divin, voyons maintenant avec le même guide ce que, en réalité, nous en pouvons saisir et la connaissance que nous en avons.

Ne nous leurrons pas plus longtemps de mots. Pour nous, comme pour toute intelligence créée, Dieu est l'inconnaissable, l'incompréhensible : *Deus est incomprehensibilis omni intellectui creato* (1). — *Sicut dicit Augustinus* : *Deus formam omnem intellectus nostri subterfugit* (2). — *Scientia de Deo non est humana possessio, ut ait Philosophus* (3). Et, dit S. Thomas lui-même cette fois, *de prima veritate, i. e. de Deo, non potest esse scientia.* Tout ce que nous pouvons concevoir de Dieu est déficient par rapport à son exacte représentation, tout ce qui est de lui-même nous reste toujours caché, et le mieux que nous puissions savoir de lui en cette vie est qu'il dépasse tout ce que nous pouvons en imaginer (4). Il est donc proprement ineffable, *superior omni narratione*, dit le *De Causis* et son commentateur, *quod ejus non est judicium, nec cognitio* (5). Il est l'inconnu, le supersubstantiel, dit Denis (6). Plus la raison le cherche, plus il se dérobe (7), parce qu'il la dépasse (8). Le dernier mot de la connaissance à son sujet est donc de savoir qu'on l'ignore (9), car tout ce que nous affirmons de lui, nous pourrions tout aussi bien le nier : *Quidquid de ipso affirmamus potest etiam de ipso negari, dicit Dionysius* (10).

C'est un fait, et c'est aussi une absolue impossibilité : nous ne pouvons pas connaître Dieu. S. Thomas en donne trois raisons qui établissent la chose de points de vue divers, mais se rejoignent dans ce principe supérieur que la connaissance est le rapport de l'être à l'intelligence et qu'il n'y a pas proprement de rapport, au moins de rap-

(1) XXIX-379. De div. Nom. C. I. l. 1. — (2) XI-484. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 1. — (3) XI-505. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7. — (4) XIV-345 ; XXIX-374. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 1. — (5) XVIII-312. In Ps. Dav. ps. 17. — (6) XXIX-391. De div. Nom. C. I. l. 3. — (7) XVIII-650. In Cant. C. VI. p. 1. — (8) XXVI-531. De Caus. l. 6. — (9) XIII-229. QQ. D. de Pot. Q. VII. a. 5. — (10) VII-278. C. Sent. I. D. XXII. Q. I. a. 1. ad 2.

port d'identité, entre l'être divin et l'intelligence humaine ou toute autre intelligence créée. L'intellection est une appréhension du compris, et le fini ne peut embrasser l'infini. Notre connaissance qui a dans les sens son unique origine ne peut atteindre la nature de Dieu, parce que les créatures sensibles sont des effets inadéquats de la puissance divine (1). Nous ne connaissons le spirituel, et Dieu à plus forte raison, que dans le miroir du monde sensible qui porte à peine une empreinte de son créateur et ne livre point sa nature. L'être dégradé de la matière est trop loin du parfait. Mais notre intelligence, puisât-elle à la source même du vrai, ne pourrait prétendre l'embrasser, parce qu'elle-même est essentiellement finie et limitée (2). Par là même que notre intelligence n'est pas adéquate à la substance divine, ce qui est cette substance excède notre intelligence et nous reste inconnu (3). La connaissance a lieu par assimilation ; l'intelligence ne peut donc connaître totalement son objet, si elle n'a en elle la similitude de tout l'être et de toutes ses différenciations. Mais cette similitude ou représentation de tout l'être ne peut qu'être une nature infinie qui n'est déterminée ni à une espèce, ni à un genre d'être, mais est le principe universel et la vertu achevée de tout être, c'est-à-dire qui est Dieu. Aussi aucune intelligence ne peut-elle connaître Dieu par une autre représentation que par sa propre essence (4), ce dont elle n'est pas capable dans l'état actuel des choses et par ses seules forces naturelles. La cause dernière de l'incompréhensibilité de Dieu est donc son infinité ou notre imperfection (5).

Ceci est du reste absolument conforme aux principes généraux de la connaissance précédemment exposés. L'être de soi est intelligible ; l'être parfait est pure lumière ; la connaissance est l'être ouvert, clair à lui-même ; la première connaissance est donc du sujet qui se voit lui-même, et c'est la connaissance parfaite quand l'intelligence comprend tout l'être en lui-même : c'est le cas de Dieu. L'être fini, l'intelligence finie, quand ils veulent comprendre autre chose qu'eux-mêmes, doivent à cet effet proportionner leur objet à leur propre capacité, rendre intelligible ce qui l'est moins qu'eux, ou atténuer l'intelligibilité de ce qui l'est plus, illuminer l'objet obscur ou se mettre un diaphragme pour atténuer le trop de lumière, c'est-à-dire quand il s'agit de Dieu, limiter l'infini, pratiquer vis-à-vis de lui ce que lui-même a fait quand il a voulu créer, le dégrader, le limiter et donc se condamner à ne plus saisir qu'un fragment de la pleine réalité, une ombre de la pure lumière. Si donc Dieu ne nous apparaît pas tel qu'il est, ce n'est point qu'il ne soit en lui-même parfaitement intelligible, c'est seulement qu'il manque à l'intelligence qui le cherche d'être parfaite autant que lui ; il est, selon la formule scolastique,

(1) I-84 ; XV-85. S. T. I. Q. XII. a. 11 et 12. — (2) *Omnis veritas quam intellectus noster capere potest finita est, quia, secundum Augustinum, omne quod scitur, scientis comprehensione finitur, et si finitum est, est et determinatum et particulatum, et ideo necesse est primam et summam veritatem quæ superat omnem intellectum incomprehensibilem et infinitam esse.* XIX-670. In Joan. Prol. — (3) XIII-229. QQ. D. de Pot. Q. VII. a. 6. — (4) XII-247 ; XIII-227. S. C. G. II. C. XCVIII. — (5) *Deus incomprehensibilis est omni intellectui creato, quia est super omnem mensuram et rationem, utpote plus habens de claritate veritatis in sua essentia... quam aliquod creatum... de virtute ad cognoscendum.* XXIX-379. De div. Nom. C. I. l. 1.

notus per se, non autem quoad nos. Et c'est précisément l'illusion ontologiste d'avoir cru que l'évidence divine s'imposait à l'intelligence humaine.

Mais alors si Dieu ainsi se dérobe, comment savons-nous même son nom ? Comment avons-nous levé les yeux en haut et peuplé les cieux, même de fantômes ? Que vaut en particulier cet exposé si profond de la nature et de la science divine que nous fait S. Thomas ?

Nous ne pouvons comprendre Dieu, il est vrai ; nous ne pouvons même le connaître. L'infini est un mot qui couvre notre ignorance à son sujet. Est-ce à dire cependant que nous ne puissions nous en former aucune idée ? Ne pas le comprendre tel qu'il est, c'est ne pas le comprendre. Mais même une ombre décèle quelque chose de ce qui la produit ; or, nous marchons parmi des ombres divines. Si la pure lumière qui les projette ne se montre pas à nos yeux, au moins en percevons-nous quelques clartés diffuses, et, à défaut de Dieu, tout au moins le divin, l'obscur sentiment que quelque chose dépasse les réalités de ce monde. La raison rôde autour de lui et le cherche, avide d'unité dans tous les lambeaux de vérité qu'elle saisit ; la volonté surtout le sent d'instinct et notre cœur l'appelle de gémissements inénarrables au terme de tous ses désirs, et le poursuit, inquiet et douloureux, dans les parcelles de bien qui l'attirent, dans les mirages d'amour qui le séduisent et ne le satisfont point. Et puisque S. Thomas a pu nous en parler si bien, demandons-lui ses sources, ce sera contrôler ses résultats.

Nous ne pouvons pas le connaître, mais nous pouvons en connaître quelque chose. Cherchons à déterminer plus exactement la mesure de cette connaissance et surtout les voies qui y mènent. Cette mesure est, dans son principe, facile à énoncer. L'infini est pour nous connaissable dans les proportions où il s'est participé dans le fini. Nous saisissons le divin dans le créé et, par conséquent, chaque intelligence peut s'élever à Dieu dans la mesure où elle arrive à pénétrer son œuvre (1). Ce n'est donc pas en lui-même, mais dans ses effets de nature ou de grâce, qu'il se manifeste et que nous pouvons le connaître (2). Et déjà nous pouvons dégager le caractère à la fois relatif et réel de notre connaissance de Dieu. Pour comprendre vraiment Dieu dans son œuvre, il faudrait que cette œuvre représentât parfaitement la nature divine et lui fût, comme le Verbe, coessentielle. Or, il y a ici de l'effet à la cause déficience absolue. Il faudrait en outre que l'intelligence qui cherche fût apte à voir dans l'effet tout ce qu'y a mis la cause, car nous savons que tout est en tout (3). Mais ce n'est pas le cas de notre raison qui voit les choses non par le dedans, mais par le dehors. D'où un double vice de notre connaissance qui garde cependant, même en se tournant vers Dieu, contact avec le réel, car à connaître les choses, même sensibles et surtout

(1) *Ex hoc potest (Deus) sciri quantum unumquodque existentium habeat de realitate essendi quod appropinquat vel distat ab eo.* XXIX-434. De div. Nom. C. IV. l. 3. — (2) *Nos cognoscimus Deum... non per naturam ipsius quasi essentiam ipsam ejus videntes... sed cognoscimus ipsum ex ordine totius universi. Ex ordine universi sicut quadam via et ordine ascendimus per intellectum secundum nostram virtutem ad Deum qui est super omnia.* I-9. S. T. I. Q. 1. a. 7. — XXIX-522; XXVIII-494. De div. Nom. C. IV. l. 4. — (3) *Deus tota in totis congregat.* I-352. S. T. I. Q. LV. a. 1.

intellectuelles, elle retrouve quelque chose de Dieu, le créé n'étant que la dégradation de l'incréé, et l'être, nous l'avons vu, étant en son fond identique à lui-même, en quelque sujet qu'il se rencontre.

Mais recherchons ce que le créé nous livre du divin. Son existence, mais non pas sa nature. Nous savons que le créé ne se suffit pas, qu'il ne s'explique pas par lui-même. On ne le peut énoncer métaphysiquement, sans énoncer son insuffisance, sa relativité, sa contingence, son imperfection, et, par conséquence, un absolu, un nécessaire, un parfait d'où il dérive et qui réponde à la nécessité pour l'intelligence d'expliquer le moins par le plus, le divers et le multiple par l'un. Et donc il doit y avoir au-dessus du créé un être encore, car l'être est la dernière indétermination que nous puissions concevoir, dont la seule chose que nous en puissions sûrement dire est qu'il existe, puisque l'être créé et contingent que nous sommes existe aussi. Mais son essence, sa nature intime nous échappe, parce que les créatures, et surtout pour nous les créatures sensibles, d'où vient notre connaissance, sont des effets inadéquats de la puissance divine.

Il semble, il est vrai, que pour justifier cette conséquence, il faille supposer déjà connue l'infinité de la puissance divine. La pétition de principe n'est qu'apparente. Il faut simplement sous-entendre que le fini ne s'explique que dans l'infini, l'imparfait dans le parfait, le contingent dans le nécessaire, etc., et que du fini à l'infini, de l'imparfait au parfait, il ne peut y avoir qu'une analogie et non une égalité d'être. Ce principe est à la base de toute démonstration de Dieu. Est-il si évident ? Moins qu'il ne semble peut-être, parce que la notion du parfait, de l'infini, du nécessaire nous échappe à proprement parler, et que celle du fini, de l'imparfait, du contingent, comme tels, n'est claire que par l'opposition à son contraire (1).

Nous pouvons donc arriver à la connaissance de l'existence de Dieu (2). Au surplus cela semblerait ne devoir souffrir aucune difficulté, moins encore qu'à nos yeux celle du soleil. N'avons-nous pas dit que l'être était lumière, et l'être parfait pure lumière, et donc manifestement évident. C'est ce que crut S. Anselme, et après lui l'ontologisme, avec l'argument du parfait et de la vision directe en Dieu. L'erreur est manifeste. Il disait : Nous avons l'idée du parfait, et l'idée du parfait comporte comme élément essentiel l'existence, donc Dieu est. Assurément nous ne pouvons pas penser que Dieu ne soit pas, supposé l'idée de Dieu acquise ; mais cette idée nous ne l'avons pas en nous. Nous n'avons pas l'idée du parfait, pas plus que de l'infini ; nous en sommes même incapables et le succédané que

(1) *Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat, quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem non adæquantes... Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex his in hoc perduci possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire secundum quod est prima causa, excedens omnia causata.* I-84 ; VII-278, 103 ; XII-312 ; XX-398 ; XXIX-522. S. T. I. Q. XII. a. 12. — (2) *Est triplex cognitio hominis de divinis* : 1° *est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit,* 2° *est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit,* 3° *est secundum quod mens humana elevatur ad ea quæ sunt revelata perfecte intuendo.* XII-470. S. C. G. L. IV. C. I.

nous nous en formons n'est lui-même qu'un résultat de l'observation et du raisonnement, ce qui suppose à la base de cette idée la connaissance sensible, par où nous sommes ramenés à l'argument du parfait tel que l'a formulé S. Thomas et que nous allons retrouver. Toutefois l'idée d'imparfait, de contingent et de fini, est tellement inhérente à celle du parfait, qu'il semble qu'on puisse découvrir celle-ci en celle-là par pure introspection, et donc que nous pourrions lire directement sans syllogisme, dans la création, l'existence de son auteur. Et c'est en effet le mode des anges, qui non seulement connaissent Dieu dans la représentation de lui-même qu'il leur infuse, mais dans leur propre nature voient intuitivement le plus dans le moins, Dieu en eux-mêmes, non pas sans doute adéquatement, mais tout au moins dans son existence de cause première et de parfait (1). Nous, au contraire, sommes nécessairement astreints au raisonnement qui discourt, induit, déduit, conclut, va à petits pas, à cloche-pied, du connu à l'inconnu. Nous ne voyons pas l'existence de Dieu, nous la démontrons (2).

Sur quels arguments S. Thomas appuie cette démonstration, cela est connu, et nous n'en dirons rien, car notre but est surtout de rechercher par quels procédés s'élabore l'idée de Dieu. Il est à remarquer cependant que le Commentaire des Sentences, la première œuvre importante de S. Thomas, n'institue pas de démonstration de l'existence de Dieu, sans doute parce que Pierre Lombard n'a lui-même pas traité cette question, mais S. Thomas y eût assurément pourvu, comme il l'a fait pour nombre d'autres points, s'il avait jugé celui-ci essentiel. Les arguments d'Aristote étaient-ils encore peu connus ? Le scepticisme, par son peu de progrès, n'avait-il pas encore nécessité une démonstration de Dieu ? Ou la théorie de l'évidence divine était-elle encore si commune que S. Thomas, même en ne l'admettant pas, en avait subi l'influence ? On ne peut que supposer. Sous la variété de ses arguments, la démonstration de Dieu peut se ramener à deux chefs de preuve : celui de la causalité ou du mouvement, emprunté à Aristote, quoique le Philosophe ait surtout envisagé l'existence de Dieu du point de vue de la finalité, et celui du parfait qui a subi davantage l'influence de Platon. Quoique dans sa démonstration, S. Thomas attribue plus d'importance au premier, il nous a semblé que dans le développement de sa doctrine, c'est, à la suite de Denis, l'argument du parfait qui lui permet de pénétrer le plus avant dans la nature divine. Il est, en particulier, tout le nerf de la méthode par éminence dont nous allons parler bientôt.

A côté de la démonstration rationnelle, officielle et partout citée, on pourra trouver intérêt à certains autres arguments qui ne fondent pas une démonstration proprement dite, ni *propter quid*, ni *quia*, mais auxquels S. Thomas fait souvent appel avec un peu de gène, il est vrai, et quelque défiance, que la théologie a depuis laissés tomber, et qui terminent en S. Thomas une carrière qui fut brillante. C'est ce que l'on pourrait appeler la connaissance innée de Dieu.

S. Thomas a récusé la force apodictique de l'argument anselmien ;

(1) I-358. S. T. I. Q. LVI. a. 3. — (2) I-15 ; XIV-577. S. T. I. Q. II. a. 1.

mais il en garde le principe. Il le trouve au reste énoncé très expressément dans J. Damascène et même dans Boèce (1), mais il l'explique, l'atténue, l'adapte. Voyons ce qu'il en a conservé. Nous n'avons pas de Dieu d'idée innée claire, mais nous en avons une confuse : *Est quædam communis et confusa Dei cognitio quæ quasi omnibus hominibus adest, sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut quibusdam videtur, sive quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest* (2) — *Hominibus naturaliter inserta est quædam Dei cognitio* (3). C'est sous trois formes que s'exprime en nous cette connaissance naturelle et instinctive de Dieu. La première consiste dans la capacité même que nous avons de le connaître et dans le besoin qu'en a notre intelligence (4). Cela semble assez anodin, mais ce que nous avons dit et surtout ce qu'il nous reste à dire de la ressemblance divine que présente notre intelligence n'est pas sans donner déjà à cet argument une singulière valeur. Notre intelligence est le *lumen naturale a Deo in nobis insertum*. L'intellect agent spécialement est la ressemblance de la clarté divine imprimée en notre âme (5) ; notre intelligence, soit théorique, soit pratique, est grosse des premiers principes évidents par eux-mêmes et infus ; elle est en nous comme une petite Trinité.

L'âme connaît Dieu plus expressément encore parce qu'il est le fondement de sa connaissance ; sans lui elle ne pourrait penser, non sans doute qu'il faille entendre cela au sens ontologiste, mais parce que notre connaissance se fonde sur la notion d'être dont Dieu est le support. Et cela non plus n'est pas rien, si l'on se rappelle ce que nous avons dit précédemment que toute vérité est une participation de la vérité divine, parce que, en nous et en tout être créé, intelligence et intelligible, valeur et portée de la connaissance, tout repose en définitive sur le fond d'être divin. Puisque donc tout comprend et que tout est clair et sûr par lui, en connaissant, et au fond de tout exercice de notre intelligence, nous trouvons une participation de lui ; et il ne nous manque que de le savoir ou pouvoir pénétrer pour le retrouver tout entier (6).

Nous avons encore de Dieu une connaissance naturelle par la volonté. Notre volonté et toute volonté a le désir de Dieu, obscur parfois et inconscient et sans le désirer toujours sous la raison formelle de Dieu ; mais de toute nécessité, elle tend au bien, à l'être capable de la perfectionner. Or, tout être, tout bien est une participation du souverain parfait et repose en lui, comme toute vérité sur la vérité divine. Ainsi tous les êtres désirent Dieu, mais spécialement les natures intelligentes, puisque leur caractère intellectuel leur constitue

(1) IX-349. C. Sent. III. D. XXIII. Q. I. a. 4. Q[la] III. — (2) XII-293. S. C. G. L. III. C. XXXVIII. — (3) XVIII-354 ; XXVII-120. In Ps. Dav. 21. — (4) *Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse.* XIV-577. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 12. ad 1. — *Nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur... quia cognoscere Deum est naturale desiderium.* XXVII-120 ; XX-398 ; XII-293. Op. Var. 1. C. VIII. — (5) *Similitudo menti nostræ impressa divinæ claritatis.* — (6) *Cognoscitur Deus per cognitionem nostram quia quidquid in nostra cognitione cadit, accipimus ut ab eo deductum.* XXIX-522. De div. Nom. C. VII. 1. 4. — *Nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam quæ est a Deo exemplata.* VII-51. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 2.

comme fin dernière non pas un quelconque degré de perfection, mais la vision même de Dieu et la jouissance de son bonheur (1).

Enfin, Dieu est sans cesse présent dans l'âme *per essentiam, præsentiam et potentiam* (2) non pas sans doute qu'il soit à aucun de ces titres objet direct de l'intelligence, mais nous sommes enveloppés de lui, en lui nous sommes, nous vivons et nous agissons. Est-ce donc à dire que l'âme doive absolument s'ignorer elle-même et ignorer ce qui est le fond d'elle-même, ce substratum divin qui la soutient et la meut ? Moins que tout autre, S. Thomas songerait à le nier. Son mysticisme est aussi élevé que prudent. Ce serait une détente pleine de charme et d'imprévu que de chercher, trouver et voir sourdre nombreuses et jaillissantes les sources de la vie affective dans l'implacable sérénité de sa métaphysique. Mais ce pourrait paraître un hors-d'œuvre. Cueillons seulement au passage cette fleur mystique qu'il a lui-même empruntée au jardin si fécond de Denis : *Tribus modis movetur anima in Deum. Uno modo, invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, visibilia conspiciens, et iste est motus rectus... Alio modo movetur in Deum ex illuminationibus ex Deo receptis quas tamen recipit secundum modum suum, sensibilibus figuris velatas... et hic modus est obliquus, habens aliquid de difformitate ex parte sensibilium figurarum... Tertius modus est quando anima a se sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, et etiam supra seipsam... et hic est motus circularis. Unde dicit* (*Dionysius*) *quod animæ circularis motus est introïtus ad seipsam ex exterioribus et intellectualium virtutum ipsius convolutio* ; *et quod demum jam uniformis facta, unitur unitis virtutibus et hic manuducitur ad id quod est super omnia* (3).

Cela sans doute n'est pas la conclusion d'un syllogisme, et l'on comprend que le docteur aux idées claires, après avoir parlé de cette connaissance confuse de la divinité, en ait annoncé une autre, celle-ci démonstrative, *altior quam præmissa.* Mais lui-même, après avoir exposé les fameux cinq arguments qui sont à l'athéisme, dit un commentateur enthousiaste (4), comme les cinq cailloux dont David frappa Goliath, ajoute avec une mélancolie que certains feraient bien de méditer : *cognitio autem prædicta multum incertitudinis habet* (5).

Nous n'avons encore affirmé de Dieu que son existence, et S. Thomas nous a avertis que c'était tout ce qu'on en pouvait dire. Cependant nous savons de lui de plus amples affirmations. Recherchons par quelles voies il les a obtenues et quelle valeur il leur attribue. L'essence divine est-elle donc si inaccessible ? Connaître de Dieu qu'il existe, n'est-ce pas déjà avoir affirmé un élément de son essence et le plus précieux ? Nous ne pourrons sans doute en embrasser l'ensemble et mesurer d'un seul regard l'infinité ; mais peut-être pourrons-nous en désagréger successivement et par fragments quelques-uns de ses éléments. Ce sera encore sans doute ne pas la comprendre, car on ne conçoit guère une idée analytique de Dieu ; mais ce sera

(1) *Cognitio Dei naturaliter omnibus est inserta et similiter desiderium summi boni... Homo naturaliter ordinatur ad Deum et per cognitionem et per affectum, in quantum est naturaliter ejus particeps.* IX-349 ; XXVII-120 ; VII-51. C. Sent. III. D. XXIII. Q. I. a. 4. Q[la] III. — (2) VII-51. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 2. — (3) XIV-520. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — (4) *Buonpensiere — Tractatus de Deo.* — (5) XII-295. S. C. G. L. III. C. XXXIX.

procéder tout au moins comme le veut notre raison, par émiettement ; puis, en reliant le moins mal possible ces divers fragments, nous pourrons simuler l'unité et sinon tenir le vrai, au moins nous en procurer l'illusion.

Que pouvons-nous donc savoir de l'essence divine ? Infiniment peu, dit d'abord S. Thomas, ce qu'elle n'est pas plutôt que ce qu'elle est (1), dire de lui par exemple qu'il est immatériel, immobile, infini (2). Denis dit en effet que, de Dieu, seules les négations sont vraies absolument, alors que les affirmations ne sont que relatives (3). Et donc cependant, après avoir nié, nous pouvons affirmer quelque chose, avec prudence, avec réserve, en énonçant seulement que ce qui est dans l'effet doit se trouver dans la cause, que cette cause preémine sur son effet. Mais sur quel mode ? et quelle réalité possède effectivement la cause première ? C'est là où il ne faut avancer qu'en tremblant et n'affirmer qu'en niant. Parce que, toutefois, l'effet dépend de sa cause, le sensible peut nous faire connaître de Dieu qu'il est, et même tout ce qui lui convient nécessairement, en tenant compte de la transcendance de la cause première (4).

Et voici que l'horizon s'élargit. Nous pouvons saisir là le double procédé par lequel nous allons pouvoir construire l'idée divine. Ce sera d'abord par un procédé rationnel. La voie mystique, S. Thomas ne l'écarte pas, certes, et nous la retrouverons ; mais elle n'est pas matière d'enseignement, elle est bien délicate à formuler en principes arrêtés, elle est une méthode surtout subjective et affaire de vie individuelle ; et puis l'Eglise assurément ne lui est pas hostile, loin de là, mais elle manque d'action sur elle ; qui vit dans l'intimité de Dieu n'est pas un révolté sans doute, mais c'est un indépendant. Faisons-nous donc un Dieu rationnel, un peu froid, mais très clair, un centre intelligible où tout s'explique et qui explique tout.

Notre raison a un double processus : par l'un elle va du divers à l'un, du particulier au général, du sensible à l'intelligible : c'est l'induction, qui du fait dégage la loi, de l'expérience le principe. Par l'autre, elle procède en sens inverse ; elle vérifie sa première démarche, elle descend du général au particulier, du principe aux conclusions, de l'unique au multiple, mais en étendant ses investigations et en élargissant son action, car elle a induit en partant d'une observation forcément restreinte. Son principe vérifié, elle en étend l'application à tous les cas similaires même non observés : c'est la déduction.

C'est par l'induction que nous nous élevons tout d'abord à la notion de Dieu. Cette notion, nous ne la découvrons pas en nous, au moins clairement exprimée. Elle y est confuse, virtuelle, et comme dessinée, exigence nécessaire, substratum et fin de l'intelligence et de la volonté ; mais il faut la dégager et la formuler, car toute connaissance précise nous vient des sens. Ce sont les sens qui accusent l'existence d'un réel objectif, d'êtres mobiles, successifs, éphémères,

(1) *Non potest cognosci de Deo quid est, sed quid non est, removendo ab eo quæ ei non conveniunt.* I-20. S. T. I. Q. III. a. 1. — *In statu viæ hoc tantum de ipso (Deo) cognoscimus quia est et non quid est, nisi per negationem.* VII-103 ; XI-481. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1. — (2) XXV-107. In Metap. LX. l. 2. — (3) VII-280. C. Sent. I. D. XXII. Q. I. a. 2. ad 1m. — (4) I-84 ; XII-312. S. T. I. Q. XII. a. 12.

de capacité et de perfection diverse et limitée. Puis l'intelligence, travaillant sur ces données, ne trouve pas en elles ce par quoi elles se suffisent et se justifient, l'explication qui la contenterait elle-même, car le mobile suppose nécessairement l'immobile, le successif suppose l'éternel, l'imparfait suppose le parfait et le relatif, l'absolu. Donc, parce que dans l'ordre du réel il n'y a pas de série infinie, il faut, partant de la contingence, de l'imperfection, de la relativité constatée dans le monde, forcément conclure à son caractère d'effet et par conséquent à l'existence d'une cause qui se suffise à elle-même et explique tout ce qu'il y a dans le monde. L'observation nous manifeste d'abord l'existence de la réalité sensible, et l'intelligence en induit celle de Dieu (1), puis les caractères, qualités et propriétés du monde matériel et spirituel, et sur ce fond d'une riche variété l'intelligence va travailler pour constituer, sinon peut-être l'unité, au moins la collectivité divine, qu'elle étiquètera du nom unique de Dieu (2).

L'œuvre d'induction est nécessaire, mais vite accomplie. En théodicée comme en tout, S. Thomas part de l'observation mais ne s'y attarde pas ; d'un bond, il passe du fini à l'infini, de l'imparfait au parfait, du relatif à l'absolu ; et, quand notre raison a le mot, sinon la chose, elle se sent en possession d'un trésor inépuisable d'où la déduction va tirer tout un monde (3), monde fragile et que l'on dirait tissé de sa propre substance, et pour cela infiniment souple et varié, monde intelligible ou plutôt rationnel, car le vrai monde intelligible nous est donné comme l'expression absolue de la véritable réalité, tandis que, pour ce qui est de Dieu, S. Thomas nous confie au préalable que tous nos dires et surtout nos affirmations sont déficientes, non pas proprement fausses, ni absolument vraies. Mais, puisque nous sommes avertis que c'est là une construction mentale plutôt qu'objective, un jeu sublime de l'esprit plutôt que l'adéquation au réel, et puisque par ailleurs le champ de déduction autour de l'infini est illimité, on peut dérouler sans fin le fil ténu et brillant des conclusions et des conjectures, sans autre nécessité que celle de la logique, de la logique de notre esprit. Et l'on peut ainsi se donner l'illusion facile et douce de pénétrer le mystère divin sans avoir percé celui qui nous enveloppe nous-mêmes, de s'éblouir de clartés célestes qui ne sont que la fulguration de nos lumières terrestres, de bâtir l'infini avec les fragments du fini, et de contempler le parfait dans le miroir brisé de l'imparfait. Nous avons donné aux besoins de notre esprit et aux aspirations de notre cœur une ample satisfaction, et cela est juste, et cela aussi doit être vrai en quelque chose, puisqu'il ne peut y avoir de besoins nécessaires, de désirs naturels qui soient vains. Mais, quand nous nous arrêtons l'esprit haletant et prêts peut-

(1) XXIX-522. De div. Nom. C. VII. l. 4. — (2) Quoique notre intelligence n'arrive à la connaissance de Dieu que par des conceptions diverses, elle entend cependant que ce qui répond à toutes ces perfections est quelque chose de tout à fait un. XII-44. S. C. G. L. I. C. XXXVI. XXXVII.
(3) *Homo triplici medio indiget ad videndum Deum, scilicet ipsa creatura, ex qua in divinam cognitionem ascendit et similitudine Dei quam ex creaturis accipit et lumine quo perficitur ad hoc ut in Deum dirigatur, sive sit lumen naturae, ut lumen intellectus agentis, sive gratiæ, ut fidei et sapientiæ.* XIV-83. QQ. D. de An. Q. I. a. 5.

être à nous admirer nous-mêmes en notre œuvre, redisons-nous avec S. Thomas la réflexion mélancolique d'un de ceux qui se sont faits de Dieu la plus sublime idée : *Unde Dionysius : quasi ignoto conjungimur* (1).

Mais encore n'aurons-nous pour induire ou déduire, pour élaborer cette idée de Dieu, que la libre spontanéité de notre esprit, sans règles ou procédés qui nous dirigent et nous permettent à la fois d'ordonner et de contrôler nos conclusions ? Non, certes, le passage du fini à l'infini est trop vaste, et la raison s'y égarerait, et de fait s'y est égarée, en de trop tentantes erreurs, pour ne pas l'éclairer de quelques indications qui permettront d'atteindre un résultat à peu près satisfaisant.

Ces méthodes *Ad Deum*, S. Thomas les expose volontiers et avec beaucoup de précision : *Tribus viis ex creaturis devenimus in Deum, scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam quorum quælibet nos in Dei scientiam inducit* (2). *Potest homo ex hujus modi creaturis Deum tripliciter cognoscere, per causalitatem, per viam excellentiæ... per viam negationis* (3). Il ne les dispose pas toujours dans le même ordre, parce que la méthode *per causalitatem* sert à la fois à connaître l'existence de Dieu, et c'est alors celle dont il faut user en premier lieu ; ou à connaître sa nature, et il ne faut alors l'employer qu'en second lieu, après la méthode *per negationem aut remotionem.* Celle-ci nous permet d'éliminer du concept divin toutes les données, fournies par le monde sensible, qui ne sauraient entrer en composition dans l'idée de Dieu.

C'est par les choses matérielles, avons-nous dit, que nous nous élevons à la connaissance de Dieu, et par la perfection matérielle que nous nous formons le premier dessin de l'idée divine ; mais nous constatons bientôt que cette idée ne saurait admettre un degré d'être si inférieur, au moins sous la forme en laquelle il nous apparaît dans le sensible, et donc nous le nions de Dieu (4). Ainsi à peine sommes-nous passés du marchepied du sensible au seuil du divin que nous le repoussons comme indigne de Dieu. Mais dans le créé il n'y a pas que le sensible ; nous atteignons l'intelligible et pressentons le spirituel. N'avons-nous pas là un véritable et ferme élément divin ? Sans doute, et ce sera sous cette forme que nous le concevrons ; mais l'esprit que nous connaissons, c'est-à-dire notre âme, est conditionné par le sensible, et, en fût-il tout à fait indépendant, il nous apparaît malgré tout, limité, imparfait, dépendant, autant de caractères que ne peut comporter l'idée divine ; et donc encore il faut éliminer de Dieu tous ces éléments qui le trahiraient bien plus qu'ils ne le feraient connaître. Dieu est esprit, Dieu est juste, Dieu est bon sans doute ; mais il ne l'est pas à la manière de l'homme, et nous ne pouvons affirmer de lui notre bonté, notre justice, notre sagesse. Nous nions donc de Dieu le spirituel, la bonté, la justice, dans les conditions où les possède la créature (5). C'est donc tout le créé qu'il nous faut nier

(1) XII-312. S. C. G. L. III. C. XLIX. 5. — (2) VII-419. C. Sent. I. D. XXXV. Q. I. a. 1. — (3) XX-398 ; I-532. Ad. Rom. C. I. l. 6. — (4) *Quando in Deum procedimus per viam remotionis primo negamus ab eo corporalia.* VII-103. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1. — (5) VII-103 ; XXIX-522. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1.

de lui (1). Et plus énergiquement nous le nierons, plus nous serons dans le vrai, car seules, nous dit Denis, les négations de Dieu sont absolues (2). Que nous reste-t-il donc à enclore dans l'idée divine après l'application de ce premier procédé ? Infiniment peu assurément : qu'il existe, et quelque chose encore (3). Au moins touchons-nous là à une idée commune, la plus générale, la plus indéterminée qui soit, celle d'être ? Et pourrons-nous dire également de Dieu et des créatures qu'elles sont ? Non pas, cela encore il faut l'écarter (4) L'être divin et le créé n'ont que de lointaines analogies, et c'est le mot plus que la chose que nous en pouvons affirmer. Nous savons seulement qu'il est, et qu'il n'est pas le créé, et donc qu'il n'est pas mobile, temporel, corporel, composé, plongé dans la matière ; ce que il est vrai, nous transposons sur le mode positif en disant qu'il est acte pur, éternel, simple et transcendant (5). Idée confuse encore certes, toute enveloppée de ténèbres et d'ignorance, comme le dit S. Thomas (6), et dont il ne faut pas attendre que nous la dégagions jamais entièrement, idée claire cependant par tout ce qu'elle affirme n'être pas Dieu, qui le laisse inconnu encore, mais qui le pose transcendant (7). Elle est pour nous la plus parfaite expression de la simplicité divine, parce qu'elle est la plus synthétique (8).

C'est donc la voie sinon la plus riche, du moins la plus sûre en ses résultats, celle que les plus grands esprits ont le plus vivement recommandée, et surtout les mystiques, parce que, sous cette forme de mystère que notre ignorance ne peut même énoncer, Dieu attire davantage, et, là où la raison s'arrête éperdue, le cœur audacieux, dans un élan d'amour, franchit l'infini. Cependant par le silence auquel elle nous condamne, elle est la moins satisfaisante de notre besoin d'imaginer.

Par le second procédé — *per causalitatem* — notre curiosité va se ressaisir et largement rendre à Dieu ce que lui-même nous fait dans la création : le faire à notre image. C'est la revanche et l'épanouissement de l'anthropomorphisme, de l'humanité transposée en Dieu dont nous gardait si bien la première méthode. Celle-ci est naturelle autant que simple et facile. Puisque le créé ne peut s'expliquer que par l'incréé, qu'il a en lui sa source et sa raison, pour concevoir l'incréé, après en avoir affirmé l'existence, il n'y a qu'à projeter en lui la perfection du créé (9). Il les possède sûrement puisqu'il les a produites, sur d'autres proportions sans doute, mais nos affirmations

(1) *Quia sicut causa excedens, nihil earum quæ sunt in creaturis potest ei competere.* XX-398. Ad Rom. C. I. l. 6. — (2) VII-230. C. Sent. I. D. XXII. Q. I. a. 2. ad 1. — (3) *Et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia est et amplius... Unde est sicut in quadam confusione.* VII-103. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1. — (4) *Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus.* VII-103. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1. — (5) XII 19 et 119. S. C. G. L. I. C. XIV. — (6) *Et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiæ, et haec est quædam caligo in qua Deus habitare dicitur.* VII-103. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1. — (7) *In hoc perficitur cognitio humana secundum statum viæ ut intelligamus Deum ab omnibus separatum super omnia esse.* IX-592. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2. — *Est superesse.* VII-103. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1. — (8) *Simplicia et præcipue divina nullo modo melius manifestantur quam per remotionem.* VII-107. C. Sent. I. D. VIII. Q. II. a. 1. — (9) *Reducendo creaturas defectibiles, et mutabiles ad aliquod principium immobile et perfectum.* XX-398. Ad Rom. C. I. l. 6.

pour être relatives correspondront sûrement à quelque chose de réel, et par là nous pourrons nous former de la réalité divine un schéma approchant. Encore faudra-t-il procéder avec discrétion et se garder de faire de Dieu une sorte d'univers sublime et transcendant. Il ne faut appliquer la seconde méthode qu'après la première et tenir compte des éliminations opérées par celle-ci. Il y a des qualités, des modes d'être, qui sont non pas de véritables perfections mais des déficiences, des négations de perfection. Ainsi en est-il de tout le monde matériel qui n'est qu'une négation de l'être spirituel et intelligent. Loin d'apporter à l'idée divine un élément valable, elles la restreindraient et la détruiraient. Nous les écarterons, en gardant seulement ceci, qu'il doit y avoir en Dieu la puissance de les produire. Mais il y a aussi des qualités, des modes d'être qui sont des perfections absolues, que l'intelligence ne peut concevoir que comme un véritable accroissement d'être ; et ces perfections, c'est en nous-mêmes que nous les constatons, dans notre âme. Nous ne concevons pas que l'intelligence, que la pensée, que la justice, la bonté, l'amour ne soient pas des perfections en tout état de cause. Donc Dieu que nous imaginons comme le souverain parfait ne peut pas ne pas les avoir, et nous disons : Dieu est bon, juste et beau... (1).

Notre conclusion résulte d'un double principe : de celui de causalité et de celui de perfection. Il y a de l'être en nous, certaines formes d'être, donc la cause en est en Dieu ; il y a en nous certaines perfections : intelligence, bonté, justice, dont nous ne possédons sans doute que des parcelles, mais précisément le moins suppose le plus. Si la créature est intelligente, *a fortiori*, le créateur qui a produit l'intelligence en sa créature. La diversité des êtres prouve qu'il faut remonter à un premier être qui les explique et qui les crée ; leur imperfection, à un être parfait qui la leur communique ; leur relativité, à un être absolu qui soit son propre être (2).

Au terme de cette seconde enquête, Dieu nous apparaît sinon comme un surhomme — nous avons écarté de lui toute immixtion matérielle — au moins comme un suresprit, la projection transcendentale de notre pensée, légitime tant que nous nous bornons à attribuer à Dieu de véritables perfections, et non les rêves de notre esprit ou les utilisations de notre intérêt et, d'une manière générale, les généralisations de nos conceptions sur l'ensemble des choses. Il y faut infiniment de discrétion, et dans le choix et dans la nature des affirmations. Telle quelle, la notion qui en résulte est une moyenne entre ciel et terre : Dieu est une intelligence supérieure, un roi puissant et juste qui régit souverainement son domaine qui est le monde (3). Au surplus, S. Thomas ne s'est pas défendu de cette conception dont nous avons fait l'exposé dans la distribution des fonctions angéliques (4).

(1) *Quidquid bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distribuitur est totum in ipso universaliter et adunatum sicut in fonte totius bonitatis* XII-109. S. C. G. L. II. C. II. — (2) XIII-50. QQ. D. de Pot. Q. III. a. 5. — (3) *Providentia Dei qua res gubernat est similis Providentiæ qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem aut regnum.* XIV-425. QQ. D. de Ver. Q. V. a. 3. — *Totum universum est sicut unus principatus et unum regnum.* XXV-229 ; XXVII-8. In Metap. L. XII. l. 9. — (4) Cf. Annales de Philosophie chrétienne d'avril 1912.

Le premier procédé nie de Dieu toute imperfection ; le second en affirme toutes les perfections vraies du créé ; le troisième — *per excessum* (1), *per eminentiam* (2), *per viam excellentiæ* (3) — les porte au coefficient infini. Le premier pourrait au besoin suffire ; après le second, le troisième est nécessaire pour se dégager de l'anthropomorphisme. Dieu a toutes les perfections qui s'accusent dans le créé ; mais il ne suffit pas, pour expliquer tout, d'être le plus parfait ou le très parfait, il faut qu'il soit l'absolu parfait. Il n'imprime aux choses le mouvement que s'il est lui-même immuable, sans mélange absolu de puissance, et donc acte pur ; il n'est supérieur à la succession des choses que s'il est hors du temps et donc immobile dans la durée comme dans la perfection de son être ; il n'emprunte rien à quiconque que s'il ne comporte aucune composition, et donc s'il n'est simple ; il ne crée que s'il est tout-puissant, parce que produire de l'être exige une puissance infinie ; il n'est bon que s'il est la bonté ; parfait, que s'il est la perfection ; il n'est le premier, l'être, que s'il a tout l'être, même le plus imparfait, non pas sans doute sur le mode imparfait, mais éminemment, possédant en lui, absolue et identique à lui-même, la parcelle de perfection qu'il a projetée au dehors, dégradée et imparfaite.

Le procédé est à trois temps. On ramène d'abord à l'unité de principe chacune des perfections que l'on constate dans la créature (4). Il y a, dans le monde, de l'intelligence, de la bonté, de la justice, etc... Dieu est le premier intelligent, le premier bon, le premier juste. Mais Dieu n'est pas seulement intelligent, bon et juste comme le premier d'une série, comme deux êtres égaux en intelligence, bonté et justice, ou qui ne différeraient qu'en degré. Il l'est comme la cause qui déborde immensément son effet (5), comme l'infini l'est par rapport au fini. C'est donc proprement réaliser ici le passage du fini à l'infini, et nous pourrions ainsi saisir sur le vif la formation de l'idée d'infini, généralement assez équivoque. Elle a moins de prétention que la chose qu'elle semble recéler. Nous concevons le fini, ainsi que le mot l'indique, comme un être, une perfection limitée, de proportions déterminées et mesurables. Pour imaginer l'infini, gardons la notion d'être, de perfection, mais faisons tomber les limites (6) dans tous les sens où elles bornent cet être, nous avons l'infini (7), idée à la fois très nette et très floue. Et c'est notre seule manière positive de concevoir Dieu : Nous prenons l'être créé, les perfections créées, dont nous percevons vite les limites ; ces limites nous les nions à tous les points de vue où il nous est possible de les constater ou de les concevoir, et nous arrivons ainsi à une multitude de perfections portées toutes à l'infini. Mais alors nous observons qu'elles ne sont pas encore, même pour nous, absolument infinies, puisqu'elles se

(1) I-532. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 7. — (2) VII-419. C. Sent. I. D. XXXV. Q. I. a. 1. — (3) XX-398. Ad Rom. C. I. l. 6. — (4) *Per viam excellentiæ, reducendo omnia in primum principium.* XX-398. Ad Rom. C. I. l. 6. — (5) *Non sicut in causam propriam et univocam, prout homo hominem generat sed sicut in causam communem et excedentem, et ex hoc cognoscitur quod est super omnia.* XX-398. Ad Rom. C. I. l. 6. — (6) Les repousser indéfiniment donnerait seulement l'indéfini. — (7) *Infinitum in Deo non dicitur per extensionem, sicut in quantitate continua, sed per negationem, quia non finitur aut determinatur aliquo.*

limitent elles-mêmes. Il faut donc, et c'est le troisième temps, les faire se compénétrer elles-mêmes et les fondre en une seule perfection proprement infinie, dont les autres ne seront que des développements et des aspects, diversifiés seulement par l'intelligence qui cherche à les comprendre (1). C'est ainsi que nous arrivons à savoir de Dieu qu'il est son essence, son être (2), l'indéterminé et l'incirconscrit (3), souverainement simple (4), essentiellement bon et parfait (5), infini (6), éternel et immuable (7), souverainement un (8), acte pur et parfaitement intelligent et intelligible (9), vie et lumière (10), transcendant à tout le créé qu'il produit sans constituer les choses de sa substance (11), premier être (12), moteur immobile, régulateur suprême (13), providence universelle (14), fin dernière de tout (15). Et c'est là notre dernier effort dans la voie rationnelle *ad Deum*. Nous avons constitué l'idée divine aussi parfaite que nous la pouvons concevoir. Nous pourrons après cela revenir sur nos pas ; après avoir induit, déduire ; de l'idée inépuisable du parfait dégager des conclusions et des considérations sans nombre ; l'idée elle-même, pour ce que nous y pouvons, est achevée ; ses contours, si précisément son caractère n'était de n'en pas avoir, sont arrêtés ; nous avons atteint ce qui de Dieu nous est accessible.

Est-il besoin de faire remarquer que la méthode même par éminence est incomplète ? Parce que nous ne concevons ou du moins nous ne comprenons pas l'infini, l'infinité de chaque perfection, même prise séparément, nous échappe. Nous ne comprenons pas davantage la compénétration de toutes les perfections en un seul être. Enfin, nous ne pouvons connaître que les qualités que nous constatons dans l'univers, et il serait osé d'affirmer que ce soient les seules existantes. En somme, toutes les perfections des êtres ne sont que l'analyse infinitésimale de l'être divin, et nous ne les saisissons elles-mêmes que dans des fragments infiniment petits.

La question se poserait maintenant de savoir exactement ce que, en réalité, nous atteignons de Dieu, ou en pouvons atteindre, et ce que vaut par rapport à lui l'idée que nous nous en formons. Incontestablement une simple analogie : *Quidquid intellectus noster de Deo concipit est deficiens a repræsentatione ejus* (16). Nous ne comprenons pas l'essence ou la nature de Dieu, ni pour la pénétrer totalement en son fond, ni pour en affirmer absolument quoi que ce soit de positif. S. Thomas le dit et le redit, et la pensée du contraire ne pourrait venir après ce que nous avons exposé des caractères de l'incréé et du

(1) *Oportet omnia reducere in unum principium primum quod est bonum, quod tribus rationibus ostendatur.* XIII-53 ; XII-44. QQ. D. de Pot. Q. III. a. 6. — *Perfectiones creaturarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam ejus.* XIII-227. QQ. D. de Pot. Q. VII. a. 5. — *Multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu et non in esse.* XIII-230. QQ. D. de Pot. Q. VII. a. 6. — (2) I-24. S. T. I. Q. III. a. 4. — (3) V-21. S. T. III. Q. XII. a. 1. — (4) I-26. S. T. I. Q. III. a. 5. — (5) I-43. S. T. I. Q. VI. a. 3. — (6) XII-51. S. C. G. L. I. C. XLIII. — (7) I-59. S. T. I. Q. X. a. 2. — (8) I-67 ; XVI-252. S. T. I. Q. XI. a. 3. — (9) I-549. S. T. I. Q. LXXXVII. a. 1. — (10) 484 ; XII-102. S. C. G. L. I. C. XCVII. — (11) VII-104. C. Sent. I. D. VIII. Q. I. a. 1 et 2. — (12) XII-30. S. C. G. L. I. C. XXII. — (13) IX-313. C. Sent. III. D. XXIII. Q. I. a. 1. — (14) XII-392. S. C. G. L. III. C. C. III. — (15) XII-282 S. C. G. L. III. C. XXV. — (16) XIV-345 ; XXVI-530 ; XII-312, 295 ; VII-244 XXIX-374, QQ. D. de Ver. Q. II. a. I.

créé, et de l'identité de l'être et de l'intelligible. Nous ne reprendrons pas toutes les expressions par lesquelles S. Thomas représente Dieu comme l'inconnaissable et l'inconnu, l'obscur, celui dont on ne peut affirmer que des négations et qui se dérobe d'autant plus qu'on le cherche plus ardemment. Tout cela est posé en termes si énergiques, si absolus, qu'il est moins nécessaire d'affirmer les limites de notre intelligence, quand elles s'essaient à chercher Dieu, que de faire ressortir qu'elle en peut, au contraire, connaître quelque chose de sûr et autrement que par négation.

Notre science de Dieu n'est qu'analogique ; mais il faut entendre ce mot. N'y a-t-il entre la science dont Dieu se connaît et celle dont nous le connaissons qu'un rapport purement verbal ? Assurément non, pas plus qu'il n'y a entre les deux de rapports d'identité. Pour employer les expressions de S. Thomas, notre connaissance du divin n'est ni univoque ni équivoque, mais plutôt analogue (1). Nous ne le connaissons pas tout, mais il n'est pas vrai que nous n'en connaissons rien. A l'ignorer tout à fait, nous n'en pourrions rien dire. Notre science représente une moyenne entre ces deux extrêmes. Ce que nous en connaissons, sans nous livrer le secret de son être, nous permet de nous élever vers lui ; notre science analogique a toute la valeur du mot par lequel nous la caractérisons : ἀνά, λόγος. Mais il est deux sortes d'analogies. Deux choses peuvent avoir un rapport commun dans un troisième terme qui les comprend et les domine. Le chien et l'oiseau se rencontrent dans leur caractère commun d'animal, et connaître le chien serait connaître aussi les traits de l'oiseau comme animal. Ecartons de Dieu cette sorte d'analogie. Il n'est compris dans aucun genre ni espèce. L'autre forme d'analogie consiste dans l'imitation ou la participation d'une chose par une autre. Le portrait imite le modèle ; la créature de Dieu, l'être divin ; et, par conséquent, nous pouvons, connaissant l'image, nous faire une idée de l'original, et par la créature connaître aussi quelque chose de Dieu (2). C'est donc le degré de participation de l'être créé à Dieu qui mesure le degré de la connaissance que nous en avons. Nous l'avons déterminé précédemment. Il y a entre le créé et l'incréé un fonds commun d'être, non pas proprement identique, mais analogique, l'un étant l'être infini, absolu, parfait, l'autre, l'être dépendant, limité, dégradé. Nous connaissons Dieu dans la mesure exacte où l'être dépendant, limité, dégradé manifeste l'absolu, l'infini, le parfait.

Mais, en outre de cette déficience générale et absolue de toute créature par rapport à Dieu; il y a, par conséquence, dans chaque acte de connaissance d'une intelligence donnée un autre double élément de relativité. Chaque intelligence peut, en effet, se faire de Dieu une idée plus ou moins approchante suivant sa capacité de pénétration et suivant l'intelligibilité de son objet. Tout est en tout, mais tous ne savent pas l'y découvrir. L'ange pénètre plus avant le mystère divin, parce qu'il est pure intelligence et qu'il comprend par le moyen

(1) *Nihil de Deo et creaturis univoce dici potest*. VII-425. C. Sent. I. D. XXXV. Q. I. a. 4. — *Sic scientia nostra (de Deo) non est penitus æquivoca* [illegible] *Dei, sed potius analogica. Et ideo oportet dicere secundum qu*[illegible] *scientiam Dei et in quo deficit et quare*. VII-431. C. Sent. I. D. XXXVI. Q. I. a. 1. — (2) VII-425. C. Sent. I. D. XXXV. Q. I. a. 4.

du pur intelligible, émané directement de Dieu. Parmi les hommes eux-mêmes, quoique l'intelligence soit de même degré essentiel, cependant la connaissance plus ou moins approfondie de la nature, la connaissance surtout de notre âme, image plus fidèle de Dieu, l'habitude de s'élever du sensible à l'intellectuel et plus encore de s'en détacher affectivement, établissent des degrés bien différents de la connaissance du divin.

Simplement, mais vraiment analogique vis-à-vis de la réalité divine, dont elle ne nous livre pas tout mais quelque chose, que représente par contre, pour nous-mêmes et par rapport à l'ensemble de notre connaissance, l'idée de Dieu ? Nous avons dit précédemment qu'elle la fonde, il nous faut dire maintenant qu'elle l'achève et la couronne.

S. Thomas a démontré irréfutablement que la notion de Dieu est la conclusion nécessaire de l'explication métaphysique des choses, le centre intelligible de l'univers. La métaphysique, si l'on veut en faire la solution dernière de l'énigme du monde, si par elle on veut réaliser l'unité de nos connaissances, ne se conçoit pas sans l'idée de Dieu. Celle-ci est la clef de voûte de toutes nos constructions systématiques. L'explication par Dieu livre le dernier mot des choses. Elle est dans l'ordre de l'existence ce que les premiers principes sont dans l'ordre de la connaissance. Nous concevons Dieu comme la source de tout être, de toute vie, de toute intelligence. Toutes les lignes de l'être prolongées aboutissent à lui. Notre pensée, autant que notre cœur, tant qu'elle n'est pas remontée jusqu'à lui, est inquiète. Lui posé, il n'y a pas à chercher au-delà ; cet invincible besoin d'aller toujours plus loin s'apaise comme par enchantement. Nous ne lui demandons pas de s'expliquer, de se justifier lui-même. Avec les mots d'absolu et de nécessaire, nous nous donnons l'illusion d'avoir atteint le fond des choses. Ou peut-être le vrai besoin de l'intelligence est-il seulement de ramener ses propres idées à l'unité. Et la notion de Dieu est précisément la forme naturelle où l'intelligence coule ses connaissances, quand elle veut les ordonner à l'unité. Avec elle tout s'explique, tout s'ordonne, tout se simplifie et se résout dans l'un. Si la création est l'explication du divers, l'idée de Dieu est le rappel à l'unité. Si, en distribuant Dieu, on produit le monde, en synthétisant le monde, on reproduit Dieu. Avec ces deux notions de création et de Dieu, nous avons parcouru le double mouvement de descente et de retour que notre intelligence imprime à ses connaissances pour les justifier, et il semblerait que le dernier mot de tout fût dit, si les choses se rendaient à nos raisonnements.

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE ANGELIQUE

I

Caractères généraux de la connaissance des êtres créés

Natura angelica intellectualis est et lux est (1).

Le caractère essentiel de la connaissance en Dieu, et dont tous les autres dérivent, est l'unité. Tout en lui est identique : être et intelligence d'abord, intelligence, objet de la connaissance et verbe ou terme de la connaissance, ensuite. Dans le créé, c'est la multiplicité et la diversité, à quelque degré de la hiérarchie des intelligences que ce soit, proportionnelle cependant à la position sur la ligne de connaissance. La création étant le morcellement ou la participation de l'infini, le créé est essentiellement divers et multiple, dans la ligne d'être comme dans la ligne de connaissance.

Cette multiplicité et cette diversité s'accusent, soit dans les éléments de la connaissance, soit dans ses procédés, soit dans ses résultats.

La connaissance ne se conçoit pas pour nous sans trois éléments essentiels : l'intelligence ou faculté de connaître, l'objet de la connaissance et le terme de la connaissance que S. Thomas appelle le verbe. Identiques dans l'essence divine, ils constituent dans le créé les trois premiers fractionnements de la ligne de la connaissance, fractionnements qui résultent nécessairement de la condition du créé. L'intelligence est limitée, puisqu'elle correspond à son être ; mais, parce que l'intelligence, quoique limitée dans son être, est apte à connaître tout représentativement, intentionnellement comme dit S. Thomas, il faut bien qu'elle aille chercher en dehors d'elle l'être qui sera l'objet de sa connaissance et qui se fera représenter en elle par une similitude de soi-même ou espèce intelligible. Ainsi toute intelligence a un double objet : son propre être dont elle n'est distincte qu'en raison, et tout le reste de l'être avec lequel elle soutient d'ailleurs des rapports différents suivant qu'il est, ou non, proportionné à son propre degré d'intellectualité. La connaissance dans le créé est donc essentiellement réceptive (2). Par le fait même que l'objet de la connaissance est posé distinct de l'intelligence, le verbe s'en distingue aussi, nécessairement, puisqu'il est l'expression de chacun des êtres possédés intentionnellement.

(1) VIII-161. C. Sent. II. D. XII. Q. I. a. 3. — (2) *Cum nulla creatura potest esse actus totius entitatis... quod est solius Dei, ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu qui sit potentia passiva. i. e. receptiva.* IX 213. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. I. Sol. II.

Non seulement la ligne de connaissance, en se développant dans le créé, se fractionne en ses trois éléments essentiels : sujet, objet et verbe, mais chacun de ces éléments à son tour, devient tête de ligne et se distribue, à mesure qu'il descend dans la série des êtres, en diversité et multiplicité. Et nous n'entendons pas parler seulement de la hiérarchie des intelligences que nous avons déja exposée, mais de la distribution des facultés intellectuelles, des espèces intelligibles et des concepts qui résultent de la connaissance.

Unique dans l'ange, ou n'y ayant tout au plus qu'une multiplicité virtuelle, la faculté d'intelligence se dissocie dans l'homme en deux éléments très distincts, presque contraires : l'un passif, purement réceptif, en puissance de toute connaissance, l'intellect possible ; et l'autre essentiellement actif, pure lumière qui présente tout élaborées à l'intellect possible, tirées des données sensibles, les espèces intelligibles qui détermineront celui-ci à la connaissance. Puis, quand la faculté de connaître, par suite de la descente de l'être, n'est plus apte qu'à saisir l'individuel dans la matière, et même à ne prendre que des vues réduites sur cet horizon borné, elle se fractionne en cinq sens, chargés chacun de percevoir des points de vue différents du sensible.

Le même émiettement se produit dans la ligne de l'objet. Il est à trois degrés principaux : l'ange comprend l'universel d'être ; l'intelligence humaine, l'universel d'attribution ; les sens, le particulier. L'ange connaît par des espèces décalquées immédiatement sur les idées divines et infuses en lui par Dieu. Ces espèces, monnaie du Verbe divin, sont plus ou moins universelles, de plus ou moins de valeur et donc plus ou moins nombreuses, suivant leur distance de Dieu et la capacité intellectuelle de l'ange qui les reçoit. Chacune est, pour l'ange, représentative non seulement de l'être spécifique qui la caractérise, mais de tout l'être qui lui est inférieur et suffit, par conséquent, à le lui faire connaître. Notre intelligence, au contraire, n'a qu'une universalité d'attribution. Dans une idée donnée, au lieu de voir en même temps que l'être spécifique de cette idée, l'être inférieur que cette idée représente éminemment, elle n'est apte qu'à voir tous les représentants de ce degré spécifique d'être et à attribuer cette idée à tous ceux qui y participent. L'ange appréhende l'universalité compréhensive des idées ; l'intelligence humaine, leur universalité extensive. Les sens sont bornés au particulier de la matière, et non pas même à saisir simultanément toutes les conditions matérielles des êtres, mais chacun est réduit à son point de vue, à son sensible propre. L'émiettement des conceptions intellectuelles ou des perceptions sensibles est naturellement corrélatif de celui de l'objet, intellectuel ou matériel.

Multiple dans ses éléments, la connaissance l'est aussi dans ses procédés. A ce point de vue encore elle a trois principaux degrés de développement ou de diversité : l'intuition, la raison, la perception sensible. L'intuition est le mode de connaître de la pure intelligence, c'est la prise, la vue directe de l'objet en lui-même, dans son contenu interne. L'être, lumineux de sa nature ou illuminé par l'intellect agent, se laisse posséder et pénétrer par l'intelligence. C'est la connaissance

propre non seulement de Dieu, mais de l'ange. Dans quelle mesure notre intelligence y participe, nous aurons à le préciser ; mais son mode normal à elle c'est la raison, dont l'objet est encore l'essence des choses et, par conséquent, reste universel, mais au lieu de le pénétrer de vue directe et par le dedans, elle ne le connaît plus, tout au moins ne l'aborde plus que par le dehors, par les manifestations de son activité, par le prolongement de ses accidents, par les rapports qu'il soutient ou que nous lui supposons avec les êtres voisins. Et de la sorte, au lieu du clair regard de l'intelligence qui saisit *simul et actu* la nature de l'être, nous tissons autour de lui, pour nous en emparer, comme un réseau de rapports, une trame de vues accessoires et convergentes, un enveloppement de conclusions qui nous dirigent vers l'essence sans nous la livrer toujours. Au degré inférieur, la perception sensible est comme la raison de la matière. De l'intuition, elle a de saisir directement son objet, et de la raison, de ne saisir des choses que le dehors et des fragments, des aspects, des modalités du particulier. Ainsi les procédés se multiplient à mesure que se dégrade la faculté de connaître. Le rayon intellectuel pénètre d'abord, puis glisse sur l'essence, se décompose et n'éclaire plus que le côté matériel et rugueux des choses et par places, sous tel ou tel aspect.

Multiple et diverse dans ses éléments, multiple et diverse dans ses procédés, il est de toute évidence que la connaissance du créé l'est aussi dans ses résultats, dans les concepts ou dans les percepts par lesquels elle exprime le produit de son activité. Unique en Dieu, parce qu'il exprime l'unité de l'essence, le verbe se multiplie avec les idées, proportionnelles elles-mêmes au nombre des objets connus directement ou aux démarches de la raison Les anges supérieurs n'ont donc que quelques paroles, ayant des idées très universelles ; mais ces paroles sont expressives de tout l'être spécifique et inférieur que contiennent les idées correspondantes. Leur connaissance, si elle n'est pas encore quantitative, est déjà successive ; ils n'embrassent pas d'un seul regard tout l'objet de leur connaissance, ils ne connaissent simultanément que ce qu'ils peuvent enfermer dans une seule idée. Notre connaissance à nous se conditionne dans le temps et dans l'espace, parce que les sources auxquelles elle puise y sont elles-mêmes soumises. Non seulement nous ne pensons que l'espèce ou l'universel d'attribution, non seulement pour arriver à la connaissance des essences, si nous y parvenons jamais, il nous faut multiplier les démarches et nous répandre en recherches infinies, mais surtout nous sommes, pour l'expression de nos idées, condamnés, parce que liés à un corps, à matérialiser notre verbe, à le découper, à le morceler en des mots, en des articulations quantitatives. Et c'est ainsi la dispersion presque à l'infini de notre pensée. Que dire alors de nos perceptions sensibles qui sont l'enregistrement parcellaire du perpétuel écoulement de l'action des corps sur nos organes ? La connaissance, toujours corrélative de l'être, se plie au demeurant très exactement au réel. Unique en Dieu parce qu'il est un, elle a dans l'ange l'universalité même de l'être angélique qui contient en lui non seulement sa perfection propre, mais éminemment toute la perfec-

tion inférieure. Dans l'intelligence humaine, elle ne saisit plus que les essences matérielles, et ne les saisit plus que sous leur aspect spécifique. Dans les sens enfin, c'est l'émiettement indéfini des facultés et de leurs opérations, comme des objets auxquels elles s'appliquent.

II

La connaissance angélique

L'ange, ou substance séparée, représente le développement du rayon d'être créé depuis sa sortie de Dieu jusqu'aux confins de l'élément humain, aux âmes tout au moins. Il est le déploiement de l'être dans sa nature propre de pure lumière et donc de pure intelligence : *Natura angelica intellectualis est et lux est* (1). Ce sont là, nous le savons, les caractères essentiels de l'être, tant qu'il a assez de perfection pour subsister en lui-même, tant par conséquent qu'il n'est pas limité de matière, réduit dans son action, contraint à se manifester dans des bornes déterminées qui représentent ses dimensions quantitatives. L'intellectualité n'est donc pas chez l'ange une forme partielle de son activité, une faculté seulement, elle est cette activité même et sa nature : il n'a pas l'intelligence, il est intelligence (2). Il n'a donc qu'une opération unique : comprendre (3), et une forme unique de comprendre : l'opération intellectuelle, l'intellection intuitive. L'être, en lui et pour lui, est pure lumière, transparent, évident ; car, nous ne saurions trop le redire, l'obscurité de l'être lui vient de sa limitation ou de la matière, au demeurant de son imperfection ; dans l'immatériel, c'est la pure intelligence et la pure intelligibilité, qui sont elles-mêmes deux aspects de l'être et non pas deux choses réellement différentes.

Nous ne sommes plus en Dieu cependant ; s'il est intelligence, l'ange n'est pas l'intelligence ; son intelligence est son essence, elle n'est pas son être (4) ; avec le créé nous entrons nécessairement dans le potentiel. La première puissance de l'ange est précisément de n'avoir pas l'être de soi-même, mais reçu et dépendant. Ceci, il est vrai, concerne plus spécialement sa nature, encore que cette nature ne se distingue, avons-nous dit, qu'en raison de son intelligence. L'intelligence elle-même est en puissance, au moins en rigueur de droit. C'est qu'en effet l'intelligence de l'ange, identique à sa nature, représente un être parfait sans doute, mais limité, et, comme elle est, en tant qu'intelligence, apte à tout connaître, elle est nécessairement en puissance du reste de l'être qu'elle n'est pas. Ce n'est cependant qu'une puissance en quelque sorte théorique, car son degré de perfection la constitue en droit de recevoir en elle, de Dieu, les idées des

(1) VIII-161. C. Sent. II. D. XII. Q. I. a. 3. Nous avons exposé dans les Annales de Philosophie chrétienne — Avril 1912 — la raison d'être, la nature et les fonctions des anges, dans la doctrine de S. Thomas. — (2) *Non habet intellectum, est intelligentia.* — (3) Ceci n'est pas dit assurément pour nier dans l'ange la volonté qui constitue une opération distincte sans doute de l'intelligence, puisqu'elle atteint l'être sous un aspect différent, mais qui en est corrélative. Ainsi en Dieu. — (4) *Intellectus angelicus non est suum intelligere.* I-552. S. T. I. Q. LXXXVII. a. 3.

choses autres qu'elle-même. Par quel procédé ? nous le verrons. Et donc, de fait, elle est toujours en acte, ayant toujours de plein droit des espèces intelligibles à sa disposition et les comprenant toujours actuellement. Mais encore nous pouvons noter là un troisième élément de potentialité et cette fois positive. C'est, qu'en effet, l'ange ne connaît pas tout dans une seule espèce intelligible et par une seule idée ; c'est le propre de Dieu seul ; les idées de l'ange sont d'autant moins universelles et compréhensives, d'autant plus nombreuses par conséquent, qu'il est, dans sa hiérarchie, placé à un degré inférieur. Il peut sans doute comprendre *simul et actu* tout ce que représente une des espèces intelligibles par lesquelles il comprend, mais cela seulement, et, quand il le comprend, il reste en puissance de ce qu'il peut connaître par les autres espèces. Il y a donc à la fois chez l'ange simultanéité et succession (1). Nous ne sommes pas encore dans le temps et la mobilité du monde sublunaire ; nous ne sommes plus dans l'éternel *nunc* de la divinité ; c'est le mode de durée intermédiaire ou *ævum* : immobilité de la nature, mais déjà succession dans l'opération. Seulement il n'y a pas dans l'opération angélique mouvement vers la fin ; la perfection est acquise immédiatement ; il y a succession d'instants, ou, dans le cas présent, d'actes, mais ce sont des instants extra-temporels, des actes parfaits, immédiatement parfaits.

L'intelligence angélique présente-t-elle ces deux aspects, ces deux fonctions que nous avons déjà indiquées dans l'intelligence humaine où elles sont fondamentales : l'intellect agent et l'intellect possible ? Qu'ils y aient le même caractère qu'en nous, assurément non (2). L'intellect agent a pour but, en nous, d'illuminer, de faire intelligibles les essences des choses matérielles, pour les présenter ainsi spitualisées à l'intellect possible ; et celui-ci, avant de les recevoir de l'intellect agent, est positivement vide de toute connaissance déterminée et spécifique. Or, l'intelligence angélique n'a pas de rapport direct avec l'élément matériel, elle est de plein droit, par exigence de nature, pourvue d'idées innées, encore qu'elle soit, avons-nous dit, en puissance théorique de ces idées. Mais encore, en raison de cette potentialité de droit, parce qu'elle n'a pas en elle l'être qu'elle connaît par espèces infuses, elle est bien de ce fait constituée en possibilité de son objet. Toute intelligence créée est essentiellement réceptive ; l'ange a des espèces innées, et les a dès qu'il est constitué dans sa nature d'ange ; mais ce sont des espèces reçues, infuses par Dieu, et donc son intelligence est au moins théoriquement possible. Elle l'est encore, et alors au même titre que nous, du point de vue des connaissances surnaturelles qui lui sont données par pure grâce (3).

Elle n'est pas non plus sans avoir au moins l'équivalent de l'intellect agent, dont la fonction, abstraction faite de l'objet auquel il s'applique, est d'illuminer, de rendre intelligible. Or l'aspect le plus

(1) I-82. S. T. I. Q. XII. a. 10. — (2) *Ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis nisi æquivoce.* I-350. S. T. I. Q. LIV. a. 4. — *Intellectus possibilis et agens est in angelis, sicut in nobis, sed diversimode... In eis est possibilis respectu luminis a Deo in eos procedentis... Sic ergo intellectus agens ipsorum semper dicitur esse in actu quia incessanter ad aliquid actu considerandum lucet in angelis.* VIII-66 ; XII-245. S. C. G. II. C. XCVI. — (3) XIII-590. QQ. D. de Mal. Q. XVI. a. 5.

caractéristique de la connaissance angélique est précisément l'illumination que nous allons exposer et qui consiste essentiellement dans l'adaptation des espèces intelligibles à l'intelligence de l'ange. Et, comme ce sont les anges qui, sous l'illumination universelle des idées, l'illuminent eux-mêmes hiérarchiquement, c'est en somme le supérieur qui sert à son inférieur d'intellect agent. Cependant, comme chaque ange en plus de ses idées innées, se connaît soi-même dans sa propre essence, c'est, pour cette connaissance immédiate, chaque ange qui est à soi-même son intellect agent, c'est la lumière propre de chaque nature angélique qui s'éclaire elle-même, l'ange étant, de par soi-même et au même degré, intelligible et intelligent.

Nous aurons ainsi suffisamment déterminé la capacité intellectuelle de l'ange en rappelant enfin que, d'après les principes établis dans l'exposé de la hiérarchie angélique, il n'y a pas deux anges qui soient du même degré de perfection, de la même espèce par conséquent et du même degré d'intelligence. Si donc il y a des caractères communs à toute connaissance angélique, il n'y a pas de type absolu, et chaque ange a son mode particulier et spécifique de connaître, chacun a son horizon qui n'est pas absolument celui du voisin. Parmi ces étoiles innombrables du monde intelligible, chacune a son éclat et se reconnaît à son scintillement ; les champs du ciel sidéral sont moins variés que ceux de l'empyrée. Si la beauté divine est faite surtout d'unité, celle de la création ne se conçoit pas sans variété, et c'est précisément, nous le savons, la raison dernière et comme le besoin de Dieu de déployer, en créant, dans le divers, son indéfectible unité.

A quelque degré qu'elles soient placées dans l'immense hiérarchie, ne pouvons-nous cependant assigner aux intelligences angéliques un mode de connaître qui ait des caractères communs suffisamment déterminés, et, dans la série des opérations intellectuelles, une place fixe, comme elles en ont dans la série des intelligences ?

A la nature et au degré d'intelligence correspond le mode de connaître. L'acte est même ici tellement lié au principe d'opération que l'on ne peut caractériser celui-ci sans énoncer celui là. Ainsi avons-nous dit que l'opération de l'ange est toute et uniquement intellectuelle, même quand il s'adjoint un corps pour remplir quelque mission parmi nous ; l'appareil sensible dont il s'entoure alors n'est qu'un instrument destiné à produire sur nos organes l'impression nécessaire (1). Parce qu'elle est dégagée de toute accointance matérielle, son intelligence est toujours en acte, toujours en exercice ; le contraire ne se concevrait pas (2). Il y a en nous intermittence de pensée à cause de l'usure des organes corporels qui impose des arrêts à notre activité, à cause surtout de la rareté de la matière intelligible qu'il faut extraire des données sensibles. L'être incorporel est au contraire aussi nécessairement actif qu'il est intelligence et qu'il est perfection. L'être angélique de par sa nature est lumineux ; il ne peut pas ne pas se voir ; il est, en outre, pourvu par infusion divine de toutes les espèces intelligibles nécessaires à la connaissance de ce qui n'est pas

(1) X-247. C. Sent. IV. D. X. Q. I. a. 4. — (2) C'est ce que Descartes admet pour l'âme humaine, précisément parce que, à la suite de Platon, il la conçoit sur le mode angélique, liée au corps d'un lien purement occasionnel.

lui. Ce sont, avec sa propre clarté, autant de lumières qui brillent sans cesse en lui ; il ne peut pas ne pas les voir. La seule puissance et la seule mobilité qu'il ait dans sa pensée est de passer de l'une à l'autre de ces espèces, sans effort comme sans recherche, comme on passe de la contemplation d'une lumière à une autre lumière. Il n'y a donc pas en lui, comme en nous, succession par degrés, démarches concentriques et assauts de la vérité pour s'en saisir ; il ne va pas du connu à l'inconnu, il ne raisonne pas, il voit d'un coup et tout entière la vérité qui lui est accessible (1). Il sait sans doute qu'une idée peut en contenir d'autres, qu'une idée peut être attribuée à une autre ; tout ce que nous détaillons et disséquons, ou, pour parler avec S. Thomas, ce que nous énonçons, il le sait, mais par intuition et dans l'unité de l'idée qui comprend tout le contenu que nous émiettons pour le saisir (2). Son intellection est immobile, uniforme, tout en acte, purement intuitive (3).

Mais encore nous avons vu, et nous aurons à expliquer mieux, que notre intelligence a aussi un aspect intuitif, que la raison, en multipliant ses démarches, aboutit parfois à la vision directe et immédiate de l'essence en quelque sorte toute pure et nue sous l'objectif de l'intelligence. Aurions-nous donc ce point de contact capital avec l'intelligence angélique ? Sans doute, et nombreuses sont les transitions qui assurent le passage de la leur à la nôtre. Cependant l'intuition est loin de présenter le même caractère chez l'ange et chez nous. L'objet de notre intelligence est bien l'essence des choses, encore qu'elle soit bornée à l'essence des choses matérielles. Dans quelle mesure l'atteignons-nous ? Ce sera à dire. Si S. Thomas l'énonce très nettement en principe, nous verrons que dans l'application il est singulièrement hésitant et restrictif. Mais supposons le regard de l'intelligence appliqué à une essence, qu'en perçoit-il exactement ? Pour l'entendre rappelons ce que nous avons dit, en formulant les principes généraux de la connaissance, que tout est en tout, spécifiquement, éminemment ou virtuellement. Dans une essence donnée, soit l'âme humaine, il y a d'abord et surtout sa nature spécifique d'être spirituel uni à un corps ; il y a de plus, éminemment, tout l'être qui lui est inférieur : animal, végétal, etc...,et virtuellement, tout l'être supérieur : l'ange et même Dieu, puisque notre âme en est l'effet l'image. Ce que notre intelligence est susceptible de voir, et si vraiment elle y atteint, c'est tout au plus la nature spécifique. Mais pour toute la frange supérieure et inférieure, ou plus exactement, car l'expression ferait illusion, c'est la surface seulement de l'être que nous percevons, tandis que tout le dedans, le fond intime et pour ainsi dire infini nous échappe. Sans doute la raison, par inductions et déductions, se construit des idées générales où elle enferme apparemment l'universalité de l'être, mais ce sont des constructions purement idéales et qui n'en livrent pas les profondeurs. Nous connaissons ce que nous avons appelé l'universalité extensive ou d'attribution, mais

(1) I-541. S. T. I. Q. LXXXV. a. 5. — (2) I-541. S. T. I. Q. LXXXV. a. 5. — (3) *Intellectus angeli habet cognitionem uniformem secundum duo : 1° quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum. 2° quia non intelligit discursive sed simplici intuitu.* IV-170. S. T. II-II. Q. CLXXX. a. 7.

non l'universalité compréhensive ou d'être ; nous dégageons l'essence des caractères individuants qui en font celui-ci ou celui-là, puis nous l'attribuons à tous les individus qui possèdent la même essence spécifique. Et c'est tout. L'ange pénètre singulièrement plus avant. Dans tout il voit tout. Dans quelques idées universelles, l'ange supérieur perçoit et concentre l'universalité de sa connaissance ; l'inférieur les fractionne un peu plus, parce que sa capacité intellectuelle est moindre ; mais, conformément au principe général de la connaissance, il arrive *per plura* à ce que les parfaits opèrent *per pauciora.* L'intuition compréhensive est un des caractères essentiels de la connaissance angélique.

Que l'ange puisse ainsi dans quelques idées connaître réellement la multiplicité des êtres, cela ne saurait surprendre. Nous l'avons vu en Dieu et l'ange ne fait en cela qu'imiter la connaissance divine. Dans l'unité de son essence, Dieu voit l'infinité des participations du créé, et il les connaît dans leur nature propre avec toutes les modalités de leur être. Dans des espèces intelligibles qui sont comme des fragments de l'essence divine, mais de moins en moins compréhensives, à mesure que se fractionne le rayon de l'intelligible pour se proportionner au fractionnement du rayon des intelligences, les anges voient, sur le mode divin, tout ce que ces espèces contiennent d'être, et le voient avec la même précision, sinon avec la même compréhension que Dieu. Au moins cela est-il exact pour tout l'être inférieur représenté par ces idées et contenu en elles éminemment. Pour l'être supérieur qui n'est représenté dans des espèces d'un degré donné que virtuellement, les anges ne le voient que *sub quadam confusione,* parce qu'ils ne voient que son reflet et que sa claire vision les dépasse. Pour le connaître distinctement, il faut à l'ange plusieurs idées qui soient comme le fractionnement de l'idée qui représente cet être supérieur.

Nous pouvons donc, cela dit, nous faire du mode de connaître angélique une idée assez précise. Au lieu de tisser autour des êtres des rapports plus ou moins factices, de rattacher par le dehors l'effet à la cause, le moins au plus, de construire mentalement un simulacre de la réalité, comme le fait notre raison, ou tout au plus, après avoir dégagé les essences de leurs langes matérielles, de ne voir en elles que comme à travers une glace dépolie qui nous en cache le fond, ainsi que le fait notre intelligence, l'ange voit l'être comme il est, lumineux. Il ne le perçoit pas sans doute dans son infinité positive, ce qui n'appartient qu'à Dieu, mais dans les fragments de cette infinité que Dieu lui livre sous forme d'espèces intelligibles, plus ou moins universelles suivant sa capacité. Il voit par le dedans, dans sa réalité interne et vraie, tout ce qui y est contenu ; il voit l'effet dans la cause, le moins dans le plus parfait, comme un œil qui, appliqué à la surface des eaux, pénètrerait, avec l'infinité des gouttes et l'infinité de la vie qui s'y meut, la profondeur des océans (1).

(1) *Angeli superiores intelligunt per species magis universales quam inferiores quia... plenitudo intelligibilis quæ in Deo continetur in uno, in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto*

III

Les modes de connaître de l'ange : 1° Connaissance par son essence propre

Le mode d'intellection de l'ange est toujours l'intuition. Mais nous avons jusque-là supposé l'espèce intelligible disposée à souhait sous l'objectif de l'intelligence, sans nous préoccuper d'où elle venait, ni par quel procédé. C'est en cela surtout que vont s'accuser des différences capitales d'avec notre mode à nous de connaître et qui nous feront ranger l'intelligence angélique bien au-dessus de la nôtre, distante de celle de Dieu sans doute, mais harmonisée sur le mode divin et tout orientée vers lui — *ad Deum conversa* —. L'ange a trois sources de connaissance : sa propre essence, les espèces infuses naturelles ou surnaturelles et la vision divine (1). La connaissance par sa propre essence et la vision divine sont non seulement des intuitions, mais des saisies directes, immédiates de l'être, sans l'intervention des représentations ordinaires par espèces intelligibles ; elles sont donc éminemment simples et toutes conformes au mode que nous venons de décrire. Dans les deux cas, l'être est, de par lui-même dans la connaissance *per essentiam*, par disposition spéciale de Dieu dans la vision divine, directement disposé sous le regard intellectuel qui n'a plus qu'à se répandre dans sa lumière. La connaissance par espèces infuses présente par contre un procédé de distribution des espèces du plus haut intérêt où se déploie à plaisir l'imagination métaphysique que S. Thomas emprunte à Augustin ou au *De causis*, mais surtout au Pseudo-Denis, et qui est la pure doctrine gnostique clarifiée par le génie alexandrin et adaptée au dogme par le syncrétisme des Pères : l'illumination.

La question de l'objet de la connaissance angélique ne se pose que comme une conclusion à tirer du principe général de la connaissance précédemment établi, qu'il doit y avoir correspondance absolue entre l'intelligence et son objet, entre l'intellectualité et l'intelligibilité de l'être, la connaissance n'étant précisément que le rapport de l'identité, réelle ou intentionnelle, entre ces deux termes. L'intelligence angélique est tout immatérielle, pur esprit ; elle ne peut donc comprendre que l'immatériel, l'être spirituel ou spiritualisé, dégagé de tout contact matériel et proportionné à son propre degré d'intellectualité (2).

Ce degré adéquat sera pour chaque ange d'abord sa propre na-

angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes. I-354. S. T. I. Q. LXXXV. a. 1. — *Intellectus angeli habet quidem totalitatem in objecto per comparationem ad nostrum intellectum qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit : et tamen intellectus angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo objecto.* XIII-576. QQ. D. de Mal. Q. XVI. a. 2. — VIII-63. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 2. — XIV-29. QQ. D. de Spir. a. 5.

(1) *Angelus triplicem de rebus cognitionem habet scilicet prout in Verbo sunt, prout in mente ejus, et prout in propria natura.* VIII-163 ; XXVII-94. C. Sent. II. D. XII. Q. 1. a. 3. — (2) *Intellectui angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes.* I-74, 534 ; VIII-60. S. T. I. Q. XII. a. 5.

ture (1), intelligible, nous le savons, autant qu'intelligente (2). Notre propre âme nous est fermée à nous-mêmes, parce qu'elle est forme du corps, forme matérielle, et n'est plus par conséquent purement intelligible, ni en elle-même entièrement, ni surtout par rapport à nous qui ne connaissons que par la voie sensible. Nous ne la saisissons donc pas immédiatement dans son essence, mais seulement dans son existence et dans son opération, quand repliée sur son acte par l'attention, elle connaît qu'elle connaît. L'ange au contraire, parce qu'il a une essence qui dans la ligne de l'intelligible est tout en acte et qui lui est présente, peut comprendre cette essence, non par une représentation, mais par et en elle-même (3). Il réalise sous ce rapport l'identité parfaite et réelle de l'intelligible et de l'intelligence. Il se connaît immédiatement par sa propre essence autant qu'elle est connaissable, et donc dans sa nature même et dans son fond (4). Il n'a pour cela qu'à se voir, ou, pour employer l'expression par laquelle nous traduisons notre retour sur nous-mêmes, qu'à se réfléchir et à se replier sur soi-même. Mais encore, ce mouvement, comme en nous, n'est pas à deux temps : il se connaît, c'est le premier exercice de son intelligence ; et, par le même acte, il sait qu'il se connaît.

Se connaître soi-même, même dans sa nature, n'a jusque-là rien que de très ordinaire. C'est la conséquence rigoureuse de ce que nous savons de l'intelligibilité de la substance angélique et de tout être qui, par là même qu'il est dégagé de la matière, brille et s'impose comme une pure lumière à toute intelligence. Les philosophes qui, à la suite de Platon et plus tard de Descartes, n'ont lié l'âme au corps que d'un lien assez lâche, l'assimilant par là aux substances séparées, l'ont admis également pour nous. Ce qu'il est plus curieux de rechercher c'est, par application de tout ce que nous venons de dire du caractère spécial de l'intuition chez l'ange, ce que, dans la connaissance de sa propre essence, il peut connaître du reste de l'être qui y est contenu éminemment ou virtuellement. L'ange assurément connaît les choses autres que lui-même par un autre procédé que nous aurons à dire, par espèces infuses émanées des idées divines, et il les connaît alors clairement et distinctement, et c'est de ce point de vue qu'il faut entendre ce que S. Thomas répète fréquemment que l'ange ne connaît pas les choses en lui-même ou ne les connaît que par des espèces représentatives (5). Mais il faut remarquer qu'il y a chez S. Thomas, et surtout en matière de connaissance, souvent deux affirmations qui semblent au premier abord se contredire. Nous aurons à le faire remarquer en particulier à propos des sources de notre connaissance que l'on pourrait croire tour à tour innée ou purement sensible. La contradiction, est-il besoin de le dire ? n'est qu'apparente et provient en général de la méthode de S. Thomas qui est essentiellement conciliatrice et synthétique, complétant le sensualisme péripatéticien par l'idéalisme platonicien ou alexandrin, et réciproquement. Elle provient, dans cette matière de la connaissance en

(1) I-552. S. T. I. Q. LXXXVII. a. 3. — (2) *Angelus cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens et per hoc intelligibilis in actu.* I-351. S. T. I. Q. LIV. a. 5. — (3) XIV-494. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 6. — (4) XII-247 ; XIV-483 ; XXVI-549. S. C. G. II. C. XCVIII. — (5) XIV-500 ; I-549, 352. QQ. De Ver. Q. VIII. a. 8.

particulier, de ce que la ligne de connaissance, comme celle d'être, se développe graduellement, sans hiatus, chaque degré continuant le précédent et contenant en germe le suivant, en sorte que chaque intelligence, outre son mode propre, spécifique, de connaître, participe en quelque chose au mode de l'intelligence supérieure et transmet au suivant quelque chose du sien propre. C'est pour cela que nous participons, dans une mesure à préciser, et de l'intuition et de l'innéité ; c'est pour cela aussi que l'ange garde quelque chose du mode divin qui est de voir tout en tout, tout dans sa seule essence. Le procédé normal de connaître les choses autres que lui-même pourra donc être, pour l'ange, de les saisir dans les représentations de ces choses émanées de Dieu ; mais, en même temps, il les connaîtra sur un mode secondaire, de clarté moins précise, mais qui le rattachera plus directement à Dieu, dans sa propre essence, où elles sont du reste, ne l'oublions pas ; et il y connaîtra tout, choses matérielles, substances intellectuelles, Dieu même, car tout y est (1). Si chaque monade se connaissait parfaitement, absolument, on ne voit pas en quoi elle différerait de la monade divine. L'on peut ainsi imaginer que dans l'être qui est tout et identique en tout il y a comme deux connaissances, deux consciences : l'une compréhensive du tout, donc infinie, absolue, l'autre limitée à une région de l'être, lumière piquée dans l'infini des cieux qui n'éclaire et ne voit que dans son rayon infiniment restreint.

L'ange comprend en lui les choses matérielles (2). Il est discursif avec l'homme, sensible avec l'animal, végétatif avec la plante, non pas sans doute à la manière de la plante, de l'animal ou de l'homme ; mais la perfection qui fait végéter la plante, sentir l'animal et raisonner l'homme, l'ange la possède éminente, synthétique et une, en sorte que si la plante, l'animal ou l'homme n'existent pas en lui, avec leurs contours arrêtés et leur nature propre, comme nous avons vu que tout le réel était en Dieu, ils y sont cependant équivalemment et supérieurement et donc il les y peut voir et connaître. Et ce, non pas à notre manière qui construit artificiellement et condense une idée dans une autre, le particulier dans le général, et le général dans l'universel, mais par vue intérieure du réel, de l'être, dans lequel l'ange voit dans le plus qu'il est lui-même le moins susceptible d'en être participé.

C'est par un procédé analogue et plus parfait encore que l'ange connaît en lui-même les autres anges. Nous savons, en effet, qu'ils ne diffèrent entre eux que par un degré de perfection. Chaque ange est identique à son supérieur immédiat, moins un degré de perfection, lequel au reste vient s'achever en lui-même, et à son inférieur, plus un degré qu'il prolonge d'ailleurs jusqu'à cet inférieur. L'être ainsi lié, la connaissance l'est nécessairement, et dans sa propre essence chaque ange voit d'abord ce en quoi il est absolument iden-

(1) *Dictum est quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se et quod est sub se et secundum modum suæ substantiæ.* XII-296. S. C. G. III. C. XLI. — (2) I-359. S. T. I. Q. LVII a. 1.

tique aux autres, et puis ce qui s'y projette d'en haut ou ce dont elle émet le reflet au-dessous d'elle (1).

S'il nous faut poser des restrictions à ce mode de connaissance qui reste forcément inférieur, n'étant pas le mode normal de l'ange pour ce qui est des choses autres que lui-même, à plus forte raison en devrons-nous faire pour la connaissance de Dieu qu'il a dans sa propre essence. Toute connaissance de Dieu est du reste, nous le savons, pour toute intelligence créée, nécessairement analogique. Dans le cas présent, l'ange ne connaît en effet par sa propre essence la nature divine que dans la mesure où cette essence la reflète. L'ange, sans doute, est le miroir très pur et très clair où se réfléchit tout entière la beauté divine (2) ; l'être de l'ange est une participation, la plus parfaite qui soit de l'être divin (3). Et donc, en se connaissant lui-même il connaît Dieu : *per modum cujusdam visionis* (4). Il le connaît par sa substance comme se connaît l'effet par sa cause (5). Il est image, il est participation, il est effet ; de l'effet il remonte à la cause, de l'image au modèle, de la participation à l'absolu, non pas sans doute comme nous par une série de syllogismes, mais par une vue directe qui dans le moins découvre, ou tout au moins pressent le plus, et, sous les limites de l'effet, l'infini de la cause. Nous pouvons en somme nous représenter ce premier mode de connaissance de l'ange par sa propre essence sous forme d'un noyau de lumière particulièrement brillante, qui serait l'éclat de son essence, évidente et lumineuse à ses propres yeux, avec autour comme un halo, une frange irrisée, puis assombrie, où se reflètent plus ou moins distinctement, en connaissance de moins en moins nette, Dieu, les autres anges et toutes les choses même matérielles dans la mesure où son essence les représente.

IV

Connaissance par espèces infuses

Nous avons noté les éléments successifs de ce premier mode, moins pour en tirer une conséquence de supériorité pour l'ange que pour marquer le caractère et l'importance de l'intuition angélique, très différente de la nôtre et qui nous permet d'imaginer l'intuition divine, tout au moins celle dont les anges et nous verrons Dieu dans la vision béatifique. Toute cette théorie est dominée par le *Deus tota in totis congregat* de Proclus que S. Thomas cite avec complaisance, dont on ne peut dire sans doute qu'il ait prévu et voulu toutes les consé-

(1) *Quilibet enim angelus, cognoscendo essentiam suam cognoscit perfecte intellectualem naturam ; cognita autem natura intellectuali, perfecte cognoscuntur omnes gradus naturæ intellectualis et secundum hoc unus angelus, essentiam suam videns, concipit singulos gradus naturæ intellectualis.* XIV-497. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 7. — (2) *Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* I-73. S. T. I. Q. XII. a. 4. Vid. 1. — (3) *Esse angeli est quædam participatio divini esse.* VIII-34. C. Sent. II. D. II. Q. I. a. 1. — (4) XII-296. S. C. G. III. C. XLI. — (5) XII-311 ; XIV-483. S. C. G. III. C. XLIX. — *Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia, quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit.* I-358. S. T. I. Q. LVI. a. 3.

quences, mais qui est au demeurant le postulat fondamental de sa théorie de l'être et de la connaissance. A vrai dire cependant, il ne nous a pas été possible de discerner sûrement si S. Thomas tient le créé pour une véritable dégradation de l'incréé, absolument dissociée de lui, pour un être qui, même aux yeux de Dieu, ne pourrait donner l'idée vraie de l'incréé, ou s'il est seulement une manifestation réduite de l'infini, infini qui ne se manifesterait dans l'être, dans l'action et dans la connaissance, que comme fini ; s'il est la monade divine obscurcie et voilée, en partie du moins, à elle-même et aux autres, sauf à Dieu, qui ainsi, dans la moindre parcelle du créé, en perçoit non seulement l'ensemble, mais y découvre son propre infini. Mais alors, si foncièrement tout est en tout, chaque intelligence, dans le fragment d'être qui est sa propre nature, comme en tout ce qu'elle connaît, ne peut-elle, plus ou moins confusément suivant sa capacité, pressentir et la multiplicité du fini et l'infini lui-même reflété en chaque parcelle de son être ? Ce que nous avons dit de la sorte d'identité foncière, ou tout au moins de l'analogie réelle du créé et de l'incréé, en serait une suffisante justification. Ce serait au reste se méprendre que de confondre cette question avec celle de la transcendance divine qui, dans S. Thomas, ne souffre pas de difficultés.

Quoiqu'il en soit, l'ange a pour connaître les choses un autre milieu que celui un peu flou de sa propre essence ; c'est cet autre procédé qui va caractériser la connaissance angélique et la situer intermédiaire entre Dieu, qui voit tout compréhensivement dans sa seule essence, et l'intelligence humaine, dont la lumière, vide de tout contenu spécifique, doit demander à la réalité extérieure des choses de la déterminer (1). Dieu a tout en lui et connaît tout en sa propre essence, l'ange n'a qu'une participation d'être ; il faut donc qu'il emprunte au dehors la connaissance de l'être qu'il ne possède pas en lui ou qu'il n'a que confusément. Ira-t-il, comme nous, la demander aux choses elles-mêmes ? Cela pourrait s'expliquer peut-être pour ce qui est des autres substances purement intellectuelles ; mais cela est proprement impossible pour le monde matériel. Il faudrait alors supposer un appareil de communication entre ce monde et lui, analogue à nos organes sensibles. Ce serait faire de l'ange un homme, changer les natures et confondre l'ordre des choses. S. Thomas, à la suite du Pseudo-Denis, va nous fournir une solution autrement élégante, naturelle et facile.

Rappelons-nous ce que nous avons dit de la bifurcation du rayon créateur en ligne d'être et en ligne de connaissance, et de celles-ci en lignes d'intelligence et d'intelligible. Les idées divines, après avoir par l'action créatrice produit les êtres dans leur nature propre, se résolvent pour ainsi dire en pluie de notions intelligibles qui ont perdu leur vertu créatrice, mais qui gardent leur capacité représentative, et donc sont aptes à produire dans l'intelligence qui les reçoit, la con-

(1) *Intellectus angeli est medius inter divinum et humanum et virtute et modo cognoscendi*. VIII-60 ; XIV-501. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1.

naissance des choses qu'elles représentent (1). Et voici que tout s'éclaire. L'ange, parce que créé et donc limité, n'a pas dans sa propre essence la connaissance déterminée de tout ; il faut que celle-ci lui vienne du dehors ; mais elle ne peut lui venir des choses elles-mêmes, parce qu'il n'a pas d'organes pour les appréhender dans la matière et les élever à son propre degré d'intellectualité, et surtout parce que ce serait le mettre lui, nature supérieure, miroir éclatant de beauté divine, dans la dépendance d'êtres inférieurs. Or, c'est une loi absolue de la hiérarchie des êtres que le supérieur ne puisse dépendre de l'inférieur (2). Les substances séparées ne reçoivent pas leur connaissance des choses sensibles, mais de ce qui est intelligible en acte (3). Contraint par la nécessité de sa nature à ne pas regarder en bas (4), c'est vers le haut que l'ange se tourne pour puiser, à la source même de la lumière, la connaissance des rayons, brisés et en quelque sorte imperceptibles à ses yeux, qui constituent l'imperfection du monde matériel. C'est dans les irradiations des idées divines qu'il trouve toutes préparées pour l'acte de la connaissance, intelligibles en acte, les raisons idéales des choses dont est pleine l'essence divine (5). Ainsi tout est en Dieu par les idées qu'il a de tout et qui sont l'exemplaire sur lequel s'est modelée la création. Nous pouvons même préciser et dire : Tout est dans le Verbe, et c'est du Verbe que se dérivent dans l'ange les formes des choses dont il est plein, puisqu'il est l'expression de la pensée divine (6). Ces idées jaillissent de Dieu ou du Verbe sous deux formes, pour constituer les êtres et pour les faire connaître. Il est à remarquer toutefois que ce ne sont plus les idées divines telles qu'elles sont dans l'unité de l'essence, mais irradiées au dehors et pro-

(1) *Ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexstiterunt dupliciter ab eo fluxerunt uno modo in intellectum angeli, alio... ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines quas in esse naturali produxit... sic unicuique spiritualium creaturarum a Dei Verbo impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium ; ita tamen quod unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quod in natura suæ speciei subsisteret et per eam se intelligeret, aliarum vero naturarum tam spiritualium quam corporalium rationes sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum.* I-357. S. T. I. Q. LVI. a. 2. — (2) *Species per quas angeli intelligunt non sunt a rebus acceptæ sed eis connaturales.* I-353. S. T. I. Q. LV. a. 2. — *Rerum cognitionem habent non colligend orationes intelligibiles ex rebus, sicut nos.* VIII-60. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1, — *In intellectu angeli similitudo rei intellectæ est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re.* XXIX-426. De div. Nom. C. I. l. 1. — (3) XII-244 ; I-353. S. C. G. II. C. XCVI. — (4) Pour Origène et l'ensemble de la philosophie gnostique et alexandrine, c'est parce que certains anges ou pures intelligences se sont tournées, converties vers le monde sensible, qu'elles ont déchu et se sont enfoncées dans la matière pour devenir des âmes humaines qui, en se dégageant de leur corps par la purification et l'extase, peuvent recouvrer leur ancien état. Pour S. Thomas, influencé par l'aristotélisme et le dogme chrétien, l'âme humaine constitue un degré spécifique des êtres ; mais, d'autre part, il admet que l'âme après la mort, l'âme séparée, se comporte absolument comme une substance angélique. Et ceci est assurément assez peu logique et beaucoup plus conforme à la théorie d'Origène. — (5) *Angeli per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res in esse prodeunt, ita etiam in intellectu angelico a Deo rerum rationes sive similitudines imprimantur.* XXVII-94. Op. var. 1. C. CCXXIV. — *Illuminantur a Deo de rationibus intelligibilibus per rationes intelligibiles existentium.* XXIX-426. De div. Nom. C. IV. l. 1. — *In mente angeli sunt similitudines creaturarum, non ab ipsis creaturis sed a Deo... in quo primo similitudines rerum existunt.* I-353, 360, 357. S. T. I. Q. LV. a. 2. — (6) *Per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis.* V-4. S. T. III. Q. IX. a. 3.

jetées en reflets dans le créé. Et cela est important, car cela coupe court à toute supposition d'ontologisme, même pour les anges. Ce n'est ni par la vision de Dieu, ni par la vision en Dieu que les anges connaissent naturellement les choses, c'est par des idées ou plutôt des espèces intelligibles, émanées des idées divines. S. Thomas a concentré en Dieu l'être et les idées de tout ; il en a fait le centre réel et intelligible de tout, mais toutes les fois qu'il s'agit du créé, ou du rapport de l'incréé avec le créé, il faut sous-entendre toujours que l'on passe de l'unité au multiple, de l'infini au fini, qu'il n'y a pas de passage de plain-pied de l'un à l'autre, que Dieu lui-même, quand il entre en contact avec son œuvre considérée du dehors, multiplie sa pensée et diversifie son action.

Elles diffèrent encore des idées divines proprement dites par un autre caractère important. C'est que si elles sont comme celles-ci représentatives des choses, elles n'en sont plus créatrices. Toute leur vertu productive est en Dieu et n'en sort pas, ne se communique pas. La chose nous paraît maintenant d'assez peu d'importance et nous comprenons mal le soin que S. Thomas prend à préciser ce caractère (1). Il n'en allait pas ainsi de son temps, et surtout avec sa théorie de la création qui, on l'a pu constater souvent, n'est qu'une transposition orthodoxe de la doctrine gnostique sur l'émanation des choses du premier Parfait. Or, même pour Avicenne, dont S. Thomas fut d'abord le disciple pour ensuite le combattre vigoureusement, chaque degré d'être émané de la première intelligence a le pouvoir de créer le degré d'être qui lui est immédiatement inférieur. C'était dénier à Dieu le monopole de la création et diviniser les intermédiaires, au moins dans l'ordre des substances séparées : en quoi consistait surtout le venin gnostique contre lequel les Pères avaient si persévéramment lutté. S. Thomas se devait de s'en défendre avec d'autant plus de soin que, pour le reste de la doctrine, il les suivait de près.

Par quel procédé se fait cette distribution proportionnelle des espèces dans l'intelligence angélique, nous le dirons tout à l'heure. Mais il faut répondre à une difficulté qui se présente d'elle-même et qui a pu déjà venir à l'esprit quand nous avons parlé de la connaissance intuitive de l'ange. A voir ainsi dans une représentation unique la totalité de l'être qui y est concentrée (2), la connaissance ne risque-t-elle pas de se faire en même temps que plus générale, plus vague, et dans cet universel saisit-on encore le particulier ? Il n'y a de peine à l'entendre que du point de vue humain, parce que nous ne possédons pas ce mode d'intuition pénétrante et compréhensive. Mais si nous nous rappelons ce que nous avons dit de la perfection de l'intelligence et de l'intelligibilité de l'être plus élevé à mesure qu'il est plus être, plus un et, pour tout dire, plus divin — et c'est le cas des espèces intelligibles infusées à l'ange, surtout dès leur première sortie du rayon intelligible — il est facile de con-

(1) *Species in intellectu angelico non sunt causæ rerum per modum creationis, sed forte per modum motus, si forte dicantur orbes movere.* VIII 61, 63 ; XIII 48 ; XV 502. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. — (2) XIII 576. QQ. D. de Mal. Q. XIII. a. 2.

cevoir qu'une intelligence supérieure puisse, dans la claire lumière de l'être représenté par son espèce adéquate, voir tout ce qui y est contenu, par conséquent avec les différenciations et les modalités dont cet être, dans sa masse totale et donc aussi dans l'espèce universelle qui la représente, se teinte et se nuance. Ainsi l'avons-nous expliqué pour Dieu. Dieu connaît l'être dans ses ultimes déterminations, dans son individualité la plus accusée, parce que précisément l'individu n'est tel, avec son aspect le plus ondoyant et le plus mobile, que parce qu'il a reçu de Dieu les moindres modalités de son être. Or, avant de les lui donner, Dieu a dû les penser. La science de Dieu ne dépend pas des choses ; bien au contraire elle les produit. Et Dieu ne pense pas chaque idée de chaque être en particulier, mais il les voit toutes *simul et uno intuitu*, dans l'unité de son essence. Or, c'est exactement sur ce mode divin que connaît l'ange. Les espèces par lesquelles il connaît les choses sont les idées divines elles-mêmes, non pas sans doute dans l'unité d'une seule espèce — qui ne pourrait être que l'essence divine, et dont l'ange, parce que fini, n'est pas capable, — mais dans des participations de cette essence, dans des fragments de ces idées, d'autant plus considérables et plus universels, par conséquent compréhensifs d'autant plus d'être, que l'intelligence à laquelle elles sont destinées est elle-même plus élevée en hiérarchie (1).

N'avons-nous pas au reste pour nous-mêmes un exemple de cette compréhension à la fois totale et particulière, sinon dans l'ordre du réel, du moins dans l'ordre conceptuel ? Dans un principe, l'esprit qui l'embrasse et le pénètre à fond voit claires et distinctes toutes les conclusions possibles ; bien plus, il les voit mieux qu'à les considérer seulement en elles-mêmes et dans leur particularité, indépendamment de leur unité dans le principe d'où elles découlent. Ainsi en est-il de la connaissance de l'ange. Elle est d'autant plus parfaite que l'espèce par laquelle il comprend est plus universelle et par conséquent plus synthétique et plus une. Ce sera précisément un des objets de l'illumination que de transmettre du supérieur à l'inférieur le surcroît de connaissance que le premier a sur le second (2). Mais encore, comme c'est toujours par multiplication de l'idée qu'a lieu cette communication, il reste toujours aussi une imperfection dans la connaissance de l'inférieur, non peut-être en extension, mais en identité et en unité.

La connaissance par espèces universelles est plus parfaite comme vision synthétique de l'être ; elle est même plus particulière, plus déterminée que notre propre connaissance qui puise cependant à la source même de l'individu. Nous aurons à voir en effet que, pour

(1) *Formæ quæ sunt in mente angeli sunt simillimæ rationibus idealibus in mente divina existentibus sicut deductæ immediate exemplariter ab eis individuantes, sicut rationes vel ideæ rerum existentes in mente divina. Unde per eas angeli cognoscere possunt rerum singularia.* VIII-65 ; I-360. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 3. — (2) *Sunt universaliores quidam angeli et quantum ad cognitionem et quantum ad operationem. Quantum ad cognitionem tum ex parte ipsarum specierum quia ad plura se extendunt, tum ex parte rerum cognitarum, quia superiores perfectius et clarius cognoscunt idem cognitum quam inferiores, unde illuminant eos... nec etiam est remotum a veritate quin plura subjaceant cognitioni naturali superiorum quam inferiorum.* VIII-63. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 2.

intellectualiser les données sensibles, notre intelligence les dépouille de toutes les conditions individuantes qui leur viennent de la matière, et, au terme de ses opérations, ne saisit plus que la forme, le principe commun et universel qui fonde l'espèce. L'ange au contraire, par une anomalie qui n'est qu'apparente, l'ange qui ne connaît pas les choses matérielles en elles-mêmes, mais dans les idées divines, les connaît dans leur individuation matérielle mieux que notre propre intelligence. C'est que nous n'arrivons pas à intellectualiser la matière, sans du moins la dissocier de la forme, tandis qu'elle existe en Dieu éminemment, idéalement, liée à l'idée de toutes les choses qui la comportent et qui sont représentées dans l'essence divine avec toutes leurs limitations, déterminations et modalités. Or les anges connaissent précisément par le moyen des idées divines ; et, de même que nous venons de dire que par la communication plus ou moins universelle de ces idées, ils voient tout ce qu'elles renferment d'être, ils voient aussi tout ce qu'elles ne renferment pas, par conséquent leur limitation ; et, comme cette limitation, quand elle affecte l'essence, prend le nom de matière, ils perçoivent même dans le pur intelligible des idées divines cette frange de matière dont à nos yeux se drapent et se différencient les espèces des choses et qui est le sensible (1).

L'ange connaît le créé par l'incréé et le connaît mieux que nous-mêmes qui le saisissons directement. Mais quel droit a-t-il à ce mode de connaissance si extraordinaire à nos yeux ? Quel rapport soutient son intelligence avec ces émanations divines ? Est-ce un droit de nature que nous devons pouvoir expliquer, ou de grâce, que nous ne pouvons que constater ? L'élément surnaturel de la connaissance de l'ange est considérable et même prédominant, puisqu'il en jouit depuis sa création et qu'il est de beaucoup le mode le plus élevé et le plus parfait de connaître. Aussi, bien que ce mode dépasse les limites de cette étude et que nous nous proposions de lui en consacrer une spéciale, nous ne pourrons pas ne pas en dire quelques mots ici pour ce qui concerne l'ange. Mais le procédé de connaissance par espèces intelligibles est tout différent de la vision divine (2), et par cela d'abord qu'il est le mode naturel de connaître de l'ange. Celui-ci connaît par le moyen des espèces intelligibles aussi naturellement, aussi nécessairement que nous par les impressions sensibles. Ce mode s'impose dans la théorie de la création par irradiation et de la bifurcation en lignes d'être et d'intelligible. L'illumination des intelligences par irradiation des idées divines devrait être le mode naturel de toute intelligence créée, si, à certains degrés inférieurs, cette intelligence ne s'enfonçait si avant dans la matière que son regard se ferme à la pure lumière des idées, ou du moins ne les perçoit plus qu'à travers le voile opaque des apparences matérielles. Il faut, encore une fois, pour entendre la théorie générale de la connaissance, renoncer à imposer aux autres intelligences les conditions de la nôtre, avouer

(1) *Sicut superius habet similitudinem cum inferiori, eadem ratione species intellectus angeli quæ sunt derivatæ similitudines a divina essentia sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam sed etiam quantum ad materiam.* I-360 ; VIII-65 ; XIII-576 ; XIV-29. S. T. I. Q. LVII. a. 2. — (2) I-82. S. T. I. Q. XII. a. 10.

que nous sommes à l'extrême degré du monde intelligible, dépassant à peine d'une ligne, par le regard de notre esprit, le monde de la matière : il faut nous élever par conséquent au-dessus de nous-mêmes, et jusqu'à l'ange, et jusqu'à Dieu, si nous voulons nous faire quelque idée et de ce qu'est l'ange, et de ce qu'est Dieu. La réalité suprême est en Dieu ; c'est de lui que descend toute participation d'être, c'est à lui qu'il faut remonter pour tout comprendre. Il ne serait même pas suffisamment exact de dire, suivant la formule ordinaire de S. Thomas lui-même, que le monde des pures intelligences est tout entier tourné vers Dieu, et nous, avec notre raison et nos sens, inclinés vers la matière. Cela est vrai sans doute à ne voir que la différence apparente et réelle entre les deux modes de connaître de l'ange et de l'homme. Mais il faut l'entendre avec S. Thomas encore. Il ne faut pas concevoir le monde de la connaissance avec deux pôles dont l'un serait Dieu et l'autre la matière, et le monde des intelligences placé entre les deux et distribué lui-même par une sorte de ligne équatoriale en deux hémisphères, dont l'un recevrait ses idées du Pôle-Dieu en lumière irradiée, en pluie divine fécondant les pures intelligences, et l'autre, le dos à la lumière, comme dans la caverne de Platon, tournée vers le Pôle-Matière, chercherait péniblement dans l'ombre du sensible les projections incertaines d'insaisissables réalités. Il n'y a pas de ces renversements ni de ces ruptures dans l'œuvre divine ; la hiérarchie descendante, mais continue, et son action, à quelque degré que ce soit, est toujours orientée vers son sommet. L'intelligence et l'intelligible se développent en lignes parallèles (1) ; l'ange, pure intelligence, saisit naturellement dans le rayon de connaissance le pur intelligible qui lui est proportionné. Mais à un moment donné du développement hiérarchique, quand le degré d'être, trop loin du premier parfait, trop dégradé, ne se suffit plus, ne subsiste plus par lui-même, il se limite et s'enveloppe de matière pour, dans la ligne des intelligences, produire l'intelligence humaine, puis les sens, et dans la ligne des intelligibles, qui coïncide dès lors avec celle des êtres, les formes sensibles. Et c'est à travers ces formes sensibles, comme par un plan de réfraction qui disperse la lumière divine et en voile en quelque chose la clarté que notre intelligence comprend ; mais c'est toujours d'en haut que vient la lumière. Nous avons seulement, de plus que l'ange, un milieu qui nous la réfracte une seconde fois. Déjà, pour l'ange, le milieu spécial du fini ou du créé avait décomposé l'unité du rayon divin et l'avait fragmenté en espèces de plus en plus réduites, à mesure que descendait la hiérarchie des intelligences, à mesure que le milieu du créé se faisait plus dense. Avec l'intelligence humaine se forme un second milieu, celui du sensible, qui éparpille à l'infini les faisceaux du pur intelligible, issus du rayon divin. Nous sommes à l'ange, au point de vue de la connaissance, et dans des conditions encore plus réduites, ce que seraient par rapport à nous des êtres qui, vivant dans la mer, ne connaîtraient le ciel et la terre que par les rayons réfractés dans le milieu liquide.

Les choses ainsi comprises, la connaissance de l'ange par espèces

(1) Mais non pas réellement distinctes, puisque nous savons que l'être et l'intelligible ne sont que deux aspects d'une même réalité.

intelligibles apparaît non seulement comme nécessaire, mais comme seule possible ; et, pour la caractériser, il faut enfin employer un mot qui a eu en philosophie une fortune diverse, mais qui n'a toute sa signification et toute sa valeur que dans le cas présent de la connaissance angélique : elle est innée. C'est par des espèces innées, naturellement infuses (1), et infuses dès l'instant de sa création, que l'ange connaît le monde créé. Sans rapport avec le quantitatif et le sensible, il n'a pas à acquérir successivement ses notions ; son intelligence, naturellement parfaite et tout en acte dans la mesure où elle a l'être, a droit à s'exercer, dès le premier instant de son existence, vis-à-vis la totalité de l'être qui est son objet. D'autre part, le rayon créateur se déploie naturellement et nécessairement, dès que Dieu a décidé la création, en double ligne de l'être et de l'intelligible. Par conséquent, dès qu'elle est posée dans sa nature propre de substance séparée, l'intelligence est naturellement pleine de formes : *omnis intelligentia est plena formis* (2), comme le dit S. Thomas après Proclus. Et Leibnitz n'aura plus qu'à la clore et à l'appeler monade : il aura constitué le noyau de son système.

V

L'Illumination

Nous avons jusque-là considéré les espèces intelligibles que dans leur rapport avec les idées divines d'où elles émanent, et l'intelligence de l'ange où elles sont infuses, mais à l'état statique, sans nous demander encore comment elles procèdent de Dieu dans la pensée angélique et se développent tout le long des hiérarchies célestes. Le procédé d'expansion n'est pas apparemment moins extraordinaire que leur mode d'être. Nous verrons cependant qu'il est la loi même et l'expression de l'activité hiérarchique, et que, sous des modes divers, il se poursuit jusque dans l'homme, conséquence rigoureuse de la loi de descente des êtres.

Nous savons que le rayon créateur se bifurque en ligne de l'être et en ligne de l'intelligible (3), et que celle-ci, identique en Dieu à l'essence divine considérée sous son aspect de Verbe créateur, s'est, au passage de l'infini au fini, fragmentée en idées d'abord assez peu nombreuses, donc très universelles, compréhensives et représentatives de tout le créé ; puis, par fragmentation successive, elle s'est émiettée en espèces intelligibles de moins en moins universelles jusqu'à ne plus représenter que de la poussière d'être (4) ; puis encore

(1) Il est bon de distinguer entre espèces innées et espèces infuses, le premier terme signifiant qu'elles sont données avec la constitution même de la nature intellectuelle, et le second qu'elles sont aussi dans l'intelligence, mais sans préciser le moment où elles le sont. L'homme peut avoir des espèces infuses ; il n'a pas d'espèces innées, au moins au sens précis où l'ange les possède. — (2) I-525. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 2 et 3. — L'intelligence angélique est, dès la création, parfaite de formes innées pour tout ce qui concerne l'objet de sa connaissance naturelle. C'est pour cela que le *De Causis* dit qu'elle est *plena formis*. XIV-519 ; XV-536 ; I-82, 353. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — (3) I-357. S. T. I. Q. LVI. a. 2. — (4) I-351 ; II-2 ; VIII-62, 3 ; XV-503. S. T. I. Q. LV. a. 3.

en atteignant à la région humaine, elle s'est vidée de tout contenu défini, de toute représentation déterminée, ne gardant plus ou ne laissant du moins percevoir de sa richesse primitive que les formes générales et les cadres de la pensée représentés par les principes premiers, réduite à n'être plus qu'une lumière — la lumière de l'intellect agent — impression de la clarté divine dans notre esprit. Enfin, comme la foudre qui, tombée des nues, s'enfonce dans les entrailles de la terre, elle s'est enclose dans les choses matérielles pour y devenir leur intelligibilité voilée et leur finalité inconsciente.

Telle est dans son développement d'ensemble l'irradiation de l'intelligible hors de Dieu. Il nous reste à dire comment, au moins pour ce qui est de l'ange, s'opère ce développement dont nous venons de marquer les principales étapes. Il porte dans l'ancienne philosophie un nom illustre, mais au sens duquel n'ont pas manqué les déformations. Seul le mysticisme lui a gardé une haute signification, encore qu'assez différente de son premier aspect métaphysique : c'est l'illumination.

L'illumination consiste essentiellement dans la communication et l'adaptation aux anges inférieurs des formes plus universelles par lesquelles comprennent les anges supérieurs (1). Un ange en illumine un autre quand il lui manifeste la vérité que lui-même connaît et que cet autre ignore, ou quand il lui facilite l'intelligence d'une espèce intelligible qu'il n'est pas encore apte à comprendre parfaitement (2). Elle a son fondement dans ce premier principe que le rayon de l'intelligible se développe en espèces de plus en plus universelles, à mesure qu'il se rapproche de Dieu, et dans cet autre qu'il doit toujours y avoir proportion entre le degré de l'intelligible et celui de l'intelligence ; d'où il résulte qu'un ange quelconque ne peut comprendre que par des espèces qui soient, sur la ligne des idées, au même degré que lui sur la ligne des êtres, faute de quoi il n'aura qu'une connaissance vague et confuse, comme celle que nous avons vu qu'il a quand il cherche à comprendre tout le créé par sa seule essence. Il faut donc que les espèces trop universelles par lesquelles connaît l'ange du degré supérieur soient adaptées, proportionnées à son degré visuel. C'est précisément à l'ange immédiatement supérieur, qu'incombe cette fonction de transmettre à son inférieur, toutes prêtes à en être comprises, les idées du rayon intelligible que lui-même a reçues, également préparées, de son supérieur immédiat, et c'est en cela que consiste l'illumination (3). Mais avant d'en dire les lois, précisons les étapes de son développement et le mode sur lequel elle s'accomplit.

Denis, qui est le maître de l'illumination, distingue en elle trois temps : la purification, l'illumination proprement dite et la perfection (4), distinction au reste plus logique que réelle. L'ange à illuminer est d'abord considéré comme étant dans l'ignorance de la vérité à lui transmettre, c'est la *nescientia*. S. Thomas n'emploie pas ici le mot de *potentia* qui semblerait l'expression plus exacte, peut-être

(1) *Illuminare nihil aliud est quam manifestationem agnitæ veritatis alii tradere.* IX-225. C. Sent. III. D. XXII. Q. I. a. 1. — (2) II-2. S. T. I. Q. CVI. a. 1. — (3) XXVII-50. Op. var. 1. C. CXXVI. — (4) II-3 ; III-45 ; VIII-62. S. T. I. Q. CVI. a. 2.

parce que Denis, qui se soucie peu d'Aristote et de sa théorie de l'acte et de la puissance, ne l'emploie pas davantage ; mais aussi parce que ce n'est pas là, sauf pour les vérités de révélation (1), un véritable état de puissance, car l'illumination par espèces intelligibles est un droit rigoureux de la nature angélique et se produit dès l'instant même de la création. L'illumination aura pour premier effet de dépouiller l'ange de cette nescience, de combler une lacune, de purifier son intelligence. C'est, en quelque sorte, l'aspect négatif de l'illumination ; ou encore pourrait-on y voir quelque chose de plus, une première adaptation de l'intelligence angélique que l'opération illuminatrice purifierait, disposerait à recevoir la lumière, à la manière du chimiste qui flambe ses récipients avant ses manipulations. S. Thomas nous avertit du moins qu'il ne faut l'entendre que d'une purification de l'intelligence et non de la volonté (2), car la volonté ne se purifie que par la grâce, et la grâce relève uniquement de Dieu qui n'admet point pour ce qui la concerne de collaboration créée.

Le second temps est l'illumination proprement dite, ou l'infusion par l'ange supérieur d'espèces intelligibles dans l'intelligence de l'inférieur. C'est l'opération capitale et nous allons en préciser les divers procédés. La perfection est le résultat définitif. C'est la lumière produite dans l'intelligence illuminée, c'est l'achèvement de la pensée angélique ornée dès lors de toute la beauté intellectuelle dont elle est susceptible, pure clarté qui, à son tour, pourra éclairer l'intelligence inférieure comme elle-même vient de l'être par celle qui lui est supérieure (3).

Nous savons que les espèces par lesquelles comprend l'ange du degré supérieur ne sont pas proportionnées, parce que trop universelles, à l'intelligence de l'ange du degré inférieur : il n'y a pas entre le sujet et l'objet proportion ou identité intelligible. L'action du supérieur a pour effet de produire cette proportion, d'identifier au point de vue de la connaissance l'intelligence de l'inférieur et l'espèce par laquelle il devra comprendre. Cette action se décompose elle-même en trois opérations secondaires (4) : le fait même de la transmission

(1) Les vérités de révélation ne constituent pas du reste l'intelligence en puissance proprement dite, puisqu'elle n'y a pas d'exigence naturelle. — (2) Exception faite pour le Christ, uni au Verbe d'union personnelle, la Vierge, les Saints, les Sacrements ne sont que des instruments de transmission ou de mérite. Il faut remarquer avec quel soin S. Thomas a toujours réservé à Dieu tout ce qui concerne l'action sur la volonté et en général toute attribution d'être. II-3. S. T. I. Q. CVI. a. 2. — (3) *Quia superioris est in inferiorem agere, actio vero in ellectualis est instruere vel docere, superiores angeli in quantum inferiores instruunt, dicuntur eos purgare, illuminare et perficere. Purgare quidem in quantum nescientiam removent ; illuminare vero in quantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum ; perficere vero, in quantum eos ad superioris scientiæ perfectionem perducunt. Nam haec tria ad assumptionem scientiæ pertinent, ut Dionysius dicit.* XXVII-50 ; II-3. Op. Var. 1. C. CXXVI. — (4) A un autre point de vue, S. Thomas, à la suite de Denis, distingue trois directions dans le mouvement illuminateur : *Distinguit (Dionysius) eum (motum secundum illuminationes) per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum ; motus circularis dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum angeli... Motus autem rectus dicitur quando angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem angeli et dein reflectitur lumen illud ad inferiora...* VII-456. C. Sent. I. D. XXXVII. Q. IV. a. 1.

de l'espèce, son parcellement et la corroboration de l'intelligence inférieure (1).

La communication des espèces se produit en quelque sorte d'elle-même, surtout pour ce qui est de la connaissance naturelle ; c'est proprement le développement du rayon intelligible, que nous avons décrit : sous la poussée de l'expansion divine, la lumière se déploie, les idées s'irradient, parce qu'il est de la nature de la lumière de se répandre, et des idées de se communiquer. Le rayon intelligible n'est pas séparé de celui de l'être, ni de celui des intelligences. A chaque degré de son développement, le rayon d'être constitue une nature subsistante — ici, les anges — et, conjointement, simultanément, le rayon de l'intelligible, ou si l'on préfère, le rayon de l'être, considéré cette fois du point de vue de la connaissance, traverse ce degré d'être posé subsistant, à la manière d'un rayon de soleil qui se joue dans un cristal très pur, et s'épanche, toujours lumineux, vers le degré suivant pour le constituer encore et le traverser de la même lumière. Seulement, en traversant le cristal angélique, qui à chaque degré descendant fournit un milieu moins pur, il se réfléchit et pour ainsi dire se polarise. Transposons cela en termes propres à la connaissance, et nous aurons la seconde opération de l'illumination qui est le parcellement des espèces.

L'ange inférieur ne peut comprendre par des espèces aussi universelles que le supérieur. A cela il y a deux remèdes : ou fragmenter, particulariser les espèces dont la compréhension dépasse l'intelligence de l'ange, et c'est ce que nous venons d'exposer, ou élever, corroborer cette intelligence, de manière à lui faciliter l'accès de vérités trop sublimes pour elle, comme le maître, par des explications, par des exemples, par des exercices et une longue discipline, adapte l'esprit de ses élèves à l'intelligence de principes qui d'abord les dépassaient. L'illumination est l'enseignement des anges, comme nous verrons que l'enseignement chez les hommes est la transformation et le développement de l'illumination angélique. Et ce ne sont pas là déductions ou hypothèses vaguement conformes à la doctrine de S. Thomas : L'illumination est un enseignement. Les anges supérieurs illuminent les inférieurs, comme parmi les hommes les savants instruisent les ignorants (2).

Mais ce n'est encore là de l'illumination que le mécanisme en quelque sorte extérieur. Il semble possible d'en pénétrer mieux la nature intime. Elle est une communication, une fragmentation, une adaptation et une infusion d'espèces intelligibles du haut en bas de la hiérarchie angélique : ce sont mots qu'il faut entendre, images dont il faut se garder qu'elles ne fassent illusion sur l'idée qu'elles traduisent. L'ange supérieur divise et fragmente l'espèce intelligible, corrobore l'intelligence de l'inférieur : qu'est-ce à dire ? Rappelons-nous le principe que tout est en tout ; il ne s'agit que de l'y voir, et chacun l'y voit suivant sa capacité intellectuelle. Les espèces intelligibles jaillies de Dieu sont tout d'abord plus universelles, non pas tant

(1) II-2. S. T. I. Q. CVI. a. 1. — (2) *Illuminatio fit per doctrinam.* V-392. S T. III. Q. LXIX. a. 4. — *Sicut est ordo in hominibus, ita est ordo in angelis ; sed in hominibus superiores illuminant inferiores... et sic superiores angeli inferiores illuminant.* XIV-527 ; II-2. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1.

parce qu'elles font connaître plus de choses que parce qu'elles donnent à l'intelligence supérieure une même connaissance par moins d'espèces qu'à l'intelligence inférieure (1). Le rôle de l'illumination est proprement, de la part du supérieur, de disposer l'intelligence de l'inférieur à voir clairement dans la représentation universelle des choses qui est le rayon intelligible, ce que, laissé à lui-même, il n'y verrait que confusément. Par quel procédé y parvient-il ? S'il en était de l'ange comme de nous, l'explication serait facile. Nous avons, dit S. Thomas, pour exposer notre pensée à qui ne la saisit pas exactement, deux moyens : les images ou signes sensibles qui produisent en nous comme une suggestion de l'idée pure qu'elles revêtent — et c'est, dit Denis, le mode dont le prêtre illumine le peuple — et surtout la parole ou le discours, grâce auquel, en fournissant à l'esprit des moyens termes entre des idées qui n'ont pas de rapport apparent, on provoque en lui la vision directe et la clarté (2). C'est la mineure qui nous fait voir le rapport de la conclusion au principe. Il nous faut assurément écarter de l'ange tout ce qui est image sensible et raisonnement discursif ; mais l'explication essentielle reste : c'est en montrant, dans l'espèce intelligible qu'il lui présente, des moyens termes, c'est-à-dire des points de vue moins universels que l'ensemble de l'espèce et, par conséquent, plus aptes à être saisis, que le supérieur procure à l'inférieur la compréhension du tout (3).

Ce n'est point un syllogisme. Dans la masse lumineuse, représentative de l'être, qu'il a d'abord comprise et par là clarifiée, l'ange supérieur fait voir à l'inférieur, parce qu'il est en quelque sorte son acte (4) et son intellect agent, les espèces qui lui sont proportionnées, qu'il est apte à saisir. Et c'est en ce sens précisément qu'il faut entendre la division ou fragmentation des idées universelles, et non comme une division effective. L'illumination ne consiste donc pas tant dans la communication des idées qui n'en constitue en quelque sorte que l'élément matériel, que dans le fait de montrer l'intelligibilité de l'être proportionnée au degré d'intelligence de l'ange inférieur. Supposons une espèce intelligible représentative d'un degré d'être qui en comprend éminemment cinq autres degrés inférieurs, et dans laquelle un chérubin par exemple a vu — *uno intuitu et simul* — la totalité de l'être qui lui est accessible ; le Trône, qui est le degré d'être suivant, ne peut embrasser directement cette espèce dans son unité trop compréhensive : le chérubin l'illuminera en lui montrant cette espèce divisible en cinq fractions d'espèces plus réduites et dès lors accessibles à ses propres moyens. Il faut même entendre que le rayon intelligible n'est à aucun degré effectivement fragmenté. Mais, dans sa totalité constante et absolue, le premier des

(1) XIV-505. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 10. — (2) XIV-527. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1. — (3) *Secundum hoc ergo unus intellectus ab alio illuminari dicitur, in quantum traditur ei aliquod medium cognoscendi, quo intellectus confortatus potest in alia cognoscibilia in quæ prius non poterat... nihil ergo est aliud angelum ab angelo illuminari quam confortari intellectum inferioris angeli per aliquid inspectum in superiori ad alia cognoscenda ; et hoc quidem hoc modo fieri potest... Et ideo etiam inferiores angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus et pro tanto dicuntur ab eis illuminari.* XIV-528. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1. — (4) XIV-528. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1.

anges, au lieu d'une unique intuition, comme Dieu, voit en quelques intuitions, par quelques espèces très universelles. Dans chaque espèce, ou dans chaque prise du réel de ce premier ange, le second à son tour ne voit que par plusieurs autres intuitions ou espèces, un peu moins universelles et compréhensives par conséquent. Et ainsi de suite ; mais c'est toujours tout le rayon intelligible, toute la monade divine qui est présente à chaque intelligence ; seulement chaque intelligence voit de moins en moins, ou plus exactement multiplie ses prises et, si elle voit tout autant, ne voit plus que sous l'aspect du multiple.

Et ainsi jusque dans l'homme. L'intelligence humaine, bien au-dessous de l'angélique, n'est plus apte à saisir l'universel d'être, la masse de perfection contenue dans une nature supérieure et conséquemment dans une espèce très universelle ; elle ne comprend plus que les espèces infimes, les plus réduites qui soient, les choses matérielles, ou mieux le caractère spécifique des individus matériels. L'illumination gardera cependant en elle son même caractère. Elle ne dissociera plus des idées qui ne sont plus dissociables ; tout au plus fera-t-elle voir dans l'essence son double aspect, l'un commun à tous les êtres et l'autre caractéristique : genre et différence spécifique ; sa fonction précise sera, comme dans les anges, de montrer à l'intelligence le caractère intelligible, lumineux, de son objet, de lui présenter claire et perceptible, en la dégageant des éléments matériels qui la particularisent et l'obscurcissent, l'essence intelligible des choses. Et c'est la fonction de l'intellect agent qui remplit ainsi en nous très exactement le rôle de l'illumination naturelle dans les anges. Seulement, au lieu de montrer l'intelligible dans le rayon des idées divines, comme le font les anges, il va le chercher dans les choses elles-mêmes. Et en cela encore il n'y a pas de changement qui ne soit naturel, parce que, en même temps que le rayon des intelligences, celui des intelligibles s'est dégradé, et, quand les intelligences se sont engagées dans la matière, et c'est le cas des intelligences humaines, le rayon de l'intelligible s'est lui-même enfoncé dans le sensible, et c'est là qu'il nous faut le découvrir.

Cet émiettement des espèces suffirait peut-être, si l'illumination n'était qu'une distribution automatique, quelque chose comme la chute de la pluie qui se pulvérise en tombant. Mais, quoique cette communication de lumière ne soit pas une effusion d'amour inspirée par une volonté libre, mais une loi des intelligences et comme une expansion physique de rayons centrifuges, elle se produit par l'intermédiaire d'êtres qui sont des personnes, pures intelligences et volontés de flamme : et surtout les hiérarchies — angéliques, et toute hiérarchie, — sont en vue de l'action, qui est en vue de la fin, qui consiste dans le Souverain Etre connu et le Souverain Bien possédé. Et lors, au lieu d'un simple déclanchement mécanique, c'est tout l'être qui se penche vers l'inférieur (1), exerce sur lui une sorte d'aspiration, de suggestion (2) et projette sur lui comme des effluves intellec-

(1) *Virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum.* XIV-527. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1. — (2) *Angelus illuminans non operatur intra essentiam angeli, quia non est causa esse ejus et lumen receptum in esse ejus non recipitur, et ideo dicitur quasi exterius operari per modum suggerentis.* VII-455. C. Sent. I. D. XXXVII. Q. IV. a. 1.

tuelles qui lui font une ambiance où il puise, pour comprendre, facilité et réconfort (1). La simple juxtaposition du supérieur à l'inférieur, par une sorte de rayonnement, dispose celui-ci à une action plus parfaite, comme un corps lumineux ou chaud éclaire ou échauffe le corps placé près de lui. Puis, en lui communiquant ses espèces intelligibles lumineuses et déjà distribuées en leurs éléments accessibles à l'intelligence inférieure, le supérieur crée autour d'elle une atmosphère intellectuelle. Enfin, parce que chaque degré a comme charge de promouvoir l'inférieur à sa fin, au moins de l'y aider, et qu'il en est en quelque sorte la perfection, il l'attire à lui, le hausse dans l'ordre de l'action — ici, de la connaissance — jusqu'à son propre degré, et successivement, dans la mesure du possible, jusqu'à l'ultime, jusqu'à Dieu, fin suprême.

Il y a donc une attraction des intelligences, comme il y a une attraction des masses matérielles : *Hoc facit in spiritualibus ordo conversionis quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis* (2).

Mais ce n'est pas seulement le supérieur qui s'incline, c'est aussi l'inférieur qui, sous l'attirance d'en haut, s'élève, appuie en quelque sorte son intelligence à l'intelligence supérieure et la prolonge — *continuat* — lit en elle ce que celle-ci a élaboré, émietté pour elle, comme à ses petits l'oiseau prépare la becquée (3).

De ce point de vue, l'illumination se peut donc concevoir comme un immense courant de sympathie qui emporterait à l'assaut des

(1) C'est un mot singulièrement plein de choses et expressif que celui de conversion par lequel S. Thomas exprime le mouvement du supérieur vers l'inférieur et inversement. Il vient de Plotin et désigne l'interaction et la liaison dynamique des êtres, comme la hiérarchie en marque la continuité statique. Chaque degré d'être, au moins dans le pur intelligible, est naturellement tourné — converti — vers le degré supérieur pour en recevoir son action et, par là, assurer par en haut la liaison hiérarchique. C'est ce mode de conversion, cette tension, ou ce mouvement des êtres vers l'en haut qui les porte finalement jusqu'à Dieu dans la vision divine. Mais, en même temps, le supérieur se tourne, se convertit en bas, s'incline vers le degré suivant pour lui communiquer ce qu'il a reçu et l'aider à obtenir la même perfection. Sur ces deux premiers caractères de la conversion, S. Thomas est avec Denis tout à fait plotinisant. Il s'en sépare sur un point. Plotin ou du moins son Ecole attribuent à la conversion une autre conséquence considérable qui leur permet d'expliquer la nature des âmes humaines, mystère et mélange inextricable de lumière et de matière. Les deux mondes de l'intelligence et de la matière étaient d'abord complètement séparés ; mais certaines des pures intelligences, attirées par le décor sensible, se convertirent vers lui et par là déchurent, condamnées dès lors à vivre dans la prison des sens jusqu'à l'expiation complète, qui pouvait au reste, grâce à la métempsycose, durer plusieurs vies. S. Thomas ne veut pas voir dans l'état actuel des âmes humaines une condition hors nature ; aussi en fait-il, avec Aristote, la forme naturelle et nécessaire du composé humain. Mais, ce qui ne va pas sans quelque inconséquence, à peine l'âme est-elle dégagée du corps qu'elle s'insère tout naturellement dans la hiérarchie angélique, pense et agit comme elle, en tout semblable à elle. XV-108. QQ. D. de Ver. Q. XIX. a. 1. — Il faut remarquer enfin que, quoique le mouvement de retour ou de conversion emporte vers Dieu la totalité du créé et spécialement les intelligences, cependant le monde du pur intelligible est plus naturellement tourné ou converti vers Dieu, tandis que dans celui de la matière, l'homme y compris, c'est la conversion vers l'en-bas, vers la matière qui est primordiale et naturelle ; ce n'est que par l'élément divin ou intelligible, dégagé de cette même matière, que nous nous convertissons définitivement vers Dieu. — (2) II S. S. T. I. Q. CVI. a. 1. — (3) *Nihil aliud est angelum ab angelo illuminari quam confortari intellectum inferioris angeli per aliquid inspectum in superiori ad alia cognoscenda et hoc quidem hoc modo fieri potest : angeli confortantur ex eorum continuatione ad superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus.* XIV-528 ; XXVI-541. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1.

sommets lumineux les pures intelligences, lutte où non seulement il n'y aurait ni vaincus ni piétinés, mais où au contraire les premiers tendraient en quelque sorte la main aux suivants pour monter plus haut et aspirer plus de lumière. Et par là la notion de l'illumination dépasse les proportions d'un procédé intellectuel pour devenir l'expression même de l'action hiérarchique dans les intelligences. Les êtres ne sont pas hiérarchisés que statiquement ; ils le sont dynamiquement en vue de l'action et de la fin (1). La subordination, dans l'état comme dans l'action, est la loi du monde issu du principe de perfection. L'illumination est la forme dynamique de cette subordination chez les anges. La hiérarchie puissamment ordonnée dans laquelle ils s'encadrent ne se conçoit pas sans une action des supérieurs sur les inférieurs. Cette action entre natures intellectuelles ne peut être que par l'intelligence, par communication de la science des plus parfaits à l'intelligence de ceux qui le sont moins : en quoi consiste précisément l'illumination (2). D'où cette figure expressive et hardie par laquelle S. Thomas résume le tableau du développement des êtres où il a montré la simplicité divine se déployant dans la multitude du créé et successivement chaque degré d'être se distribuant, s'expliquant en une pluralité d'êtres moins parfaits : Chaque inférieur, dit-il, est une épiphanie du supérieur : *unusquisque angelus inferior sui superioris manifestativus est, sicut nubes monstrant lumen solis quod in suo fonte inspici non potest* (3).

C'est la loi même de la diffusion hiérarchique qui est d'abord celle de la diffusion de la bonté divine (4). Mais l'action divine est intime aux choses, constitue leur être et leur intelligibilité, et détermine leur connaissance et leur action, tandis que l'action hiérarchique des êtres les uns sur les autres leur reste extérieure, tout en se développant parallèlement à l'action divine (5). Ainsi, envisagée du côté de Dieu, la diffusion du rayon intelligible produit les anges comme natures intellectuelles et leur infuse les espèces qui déterminent leur connaissance ; considérée dans les anges, cette diffusion n'est plus que l'illumination ou la transmission, la fragmentation et la présentation de ces espèces par les supérieurs aux inférieurs. De même dans l'homme. Le rayon divin constitue en nous l'intelligence (6), tout spécialement l'intellect agent (7), et y infuse les premiers principes théoriques et pratiques (8). L'illumination se borne à la transmission par l'enseignement des connaissances que possèdent les plus savants à ceux qui le sont moins (9). Ce n'est pas au reste la seule forme de l'illumination en nous, car l'action hiérarchique dont elle est l'expression entre intelligences s'exerce non seulement à l'intérieur de chaque

(1) D'où les trois hiérarchies : statique ou de la création, dynamique ou de l'action, du retour à Dieu, et dernière ou de la fin, de la vision. — (2) *Superiores (angeli) per suam scientiam ordinant actus et offica inferiiorum, illuminantes eos et purgantes et perficientes.* VIII-62 ; XXVII-50. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 2. — (3) VIII-136. C. Sent. II. D. X. Q. I. a. 2. ad 4. — (4) *Cum superiores intelligentiæ sint completiores in virtute in reliquis bonitatibus intelligentiis inferioribus, consequens est quod sicut prima causa influit in superiores, intelligentiæ influant in inferiores et sic usque ad ultima.* XXVI-526. de Caus. l. 4. — (5) VII-455. C. Sent. I. D. XXXVII. Q. IV. a. 1. — (6) XIV-617. QQ. D. de Ver. Q. XII. a. 8. — (7) I-94 ; VIII-383. S. T. I. Q. XIII. a. 7. — (8) II-62, 343, 564, 577, 572 ; XII-354. S. T. I. Q. CXVII. a. 1. — (9) V-392, 393. S. T. III. Q. LXIX. a. 4.

grande région d'être, mais relie entre elles, sous la forme qui leur convient, tous les degrés de la hiérarchie. Ainsi Dieu peut illuminer les hommes même du dehors, mais alors de connaissances surnaturelles (1) ; encore suit-il généralement la voie hiérarchique en nous transmettant ses révélations par l'intermédiaire des anges (2). Et donc les anges aussi nous illuminent, mais dans l'ordre surnaturel seulement et par le moyen des phantasmates de l'imagination, parce que, dans l'état actuel des choses, notre mode de connaissance est différent du leur (3). Par contre, les âmes séparées s'insèrent, nous le savons, dans les hiérarchies angéliques, connaissent sur leur mode, et ainsi par illumination proprement dite. Dans l'homme déjà, composé organique, et dans toutes les choses matérielles, le rayon intelligible adombré de matière produit encore l'intelligibilité de la forme et la finalité interne, tandis que l'action hiérarchique cesse d'être illuminative, intellectuelle, pour se réduire au mouvement et à la causalité externe, gardant cependant dans la matière supérieure une forme intermédiaire qui n'est plus la fécondité spirituelle de l'intelligence, mais encore la production des formes intelligibles, la génération proprement dite des êtres organiques.

Ainsi placée à son rang, qui est le premier, dans la série des actions hiérarchiques, comme l'ange l'est dans la série des êtres créés, l'illumination n'apparaît plus comme un produit bizarre d'imagination de métaphysicien, ou comme un rêve de mystique, mais comme la forme supérieure de l'interaction des intelligences, et la dérivation immédiate de l'action divine elle-même dans le créé : *Purgatio, illuminatio et perfectio nihil aliud est quam divinæ scientiæ assumptio* (4). Cette action se dégrade avec la même continuité et la même invariable proportion suivant laquelle nous avons vu se développer la série des êtres. Cependant, si l'action hiérarchique et l'illumination, qui en est la plus haute expression, se présente sous un aspect décroissant qui va de la communication de la lumière intelligible à celle du mouvement physique, n'oublions pas qu'elle est en vue de la fin, et donc aboutit dans les êtres à une ascension graduelle et toujours plus haute, jusqu'à leur perfection définitive. C'est l'action hiérarchique qui détermine l'action individuelle des êtres et par là même le mouvement de retour de toutes choses à leur fin dernière.

Nous n'avons pas cru inutile de marquer fortement ce caractère de l'illumination et sa haute portée dans l'ensemble du système, préoccupé surtout de montrer que, dans la doctrine du grand docteur, tout est vie et interaction, coordination et finalité ; tout l'être forme un tout organisé, souple et vivant, non pas désarticulé, amorphe et fluide, mais distinct dans ses parties, fixe dans ses grandes régions, avec un principe de vie interne, un flux et un reflux intérieur qui porte l'action divine jusqu'aux extrémités de l'être, puis ramène l'être à sa source, sans le confondre ni le dépersonnaliser, mais

(1) *Illuminatio est fructus fidei.* XX-197 ; XXVII-94. In Joan. C. XII. l. 8. — (2) *Divinae illuminationes non veniunt in nos nisi mediante cælesti hierarchia.* VIII-114. C. Sent. II. D. VIII. Q. II. a. 6. — L'illumination de la doctrine est l'ultime et principal effet de la *custodia angelorum*. II-41. S. T. I. Q. CXIII. a. 5. — II-29 ; IV-128 ; XIV-320, 591 ; XIX-267 ; XII-374 ; III-45. — (3) XIV-592. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 3. — (4) III-45. S. T. I-II. Q. CXII. a. 2.

achevé et parfait, et, dans les limites où il en est susceptible, bienheureux. Aussi, pour achever d'en fixer la nature, il nous suffira maintenant d'énoncer, sans plus de développement, les lois essentielles de l'illumination ; et quand nous en aurons défini l'objet, nous en aurons noté les principaux aspects.

La première loi caractéristique, et sans laquelle l'illumination ne peut même s'énoncer, est celle de la fragmentation ou de la particularisation des espèces intelligibles. C'est la loi même de la descente de l'être et du rayon intelligible. Les anges supérieurs comprennent par des espèces d'abord très universelles, fragments elles-mêmes des idées divines, unes dans l'unité du Verbe, puis ils les transmettent aux inférieurs en les divisant, en les morcelant, c'est-à-dire, en les proportionnant à leur intelligence moins parfaite (1). Cela a déjà été dit. Rappelons seulement que cette universalité des espèces intelligibles de l'ange n'est pas une universalité logique ou d'attribution, comme pour nous, une simple fiche avec une étiquette et une inscription ; elle est la représentation adéquate de l'être à laquelle elle correspond ; et, quand elle se fragmente, ce n'est pas par une analyse verbale, comme nous faisons de nos idées, c'est que l'être qu'elle représente, en descendant d'un degré dans la série, s'est aussi fragmenté et diminué.

L'illumination procède donc du haut en bas, par ordre, par degré, chaque supérieur illuminant son inférieur immédiat, sans transition brusque, qui mettrait en contact des ordres ou des hiérarchies naturellement distantes. Ainsi la lumière jaillit de Dieu, cause universelle de toute illumination (2), et tout spécialement du Verbe (3) et vient directement illuminer les premiers anges de la première hiérarchie, pour, ensuite, par eux, se propager en ondulations concentriques jusqu'aux extrêmes limites du monde intelligible (4). Les trois ordres de la première hiérarchie sont, quant à certaines de leurs connaissances, tous illuminés directement de Dieu, puisque nous avons vu (5) qu'ils considéraient tous en Dieu directement les raisons universelles des choses, mais chaque ordre sous un aspect différent (6). Il est cependant des connaissances, celles spéciales à chaque ordre, que le suivant ne connaît que par l'illumination intermédiaire de l'ordre supérieur (7) Le supérieur illumine l'inférieur pour lui faciliter l'exécution de sa tâche. C'est donc encore la traduction, dans la ligne de l'action, de la loi de coordination des êtres. La suppression des intermédiaires pour qui a compris cette théorie du développement de l'être ne se conçoit même pas ; car, d'une part, il n'y a pas proportion entre deux êtres et, par conséquent, deux actions non consécutives, et, d'autre part, supprimer l'action de l'intermédiaire c'est le supprimer lui-même et reprendre sur un plan nouveau la hiérarchie des êtres. Cependant, s'il en est ainsi nécessairement dans le développement naturel des choses,

(1) I-354, 559 ; II-2 ; VIII-62, 128 ; XIV-156, 505. S. T. I. Q. LV. a. 3. — (2) II-505 ; VIII-121. S. T. I-II. Q. LXXIX. a. 3. — (3) XVIII-503. In Ps. D. 44. — (4) *Ipse Deus primo illuminat substantias sibi magis propinquas per quas illuminat magis remotas, sicut dicit Dionysius.* V-291 ; VIII-128 ; XVIII-361. S. T. III. Q. LVI. a. 1. — *Illuminatio inferiorum est a Deo, per primos ad medios.* VIII-50 ; IX-221. C. Sent. II. D. III. Q. I. a. 3. — (5) Annales d'avril. — (6) XIV-152. QQ. D. de An. a. 20. — (7) II-39. S. T. I. Q. CXIII. a. 2.

l'action surnaturelle a plus de souplesse ou moins de conditions, parce que précisément, Dieu agissant alors en dehors des exigences naturelles des êtres et des choses, n'a pas à en tenir compte (1). Et donc, si l'ordre habituel de la Providence fait qu'elle use hiérarchiquement des intermédiaires pour communiquer soit aux anges, soit surtout à nous-mêmes, quelques connaissances révélées, elle ne s'astreint pas forcément à cet ordre et peut infuser directement aux âmes élues les vérités qu'il lui plaît (2). Nous savons d'ailleurs que, pour ce qui est de l'infusion de la grâce et de toute action sur la volonté, la suppression des intermédiaires entre Dieu et l'âme est absolue : il y a des conditions, des instruments de la grâce, il n'y a pas de tiers entre Dieu et nous (3).

Enfin l'illumination n'est jamais regressive : elle va nécessairement du supérieur à l'inférieur, mais jamais de celui-ci à celui-là (4). La lumière ne remonte pas. C'est la loi même de l'ordre, l'essence du principe de perfection qui subordonne au plus parfait le moins parfait, dispose sans doute l'action du plus parfait en vue de l'action et de la fin du moins parfait, mais dénie toute influence de l'inférieur sur le supérieur, comme tel. La chose est d'autant plus évidente pour ce qui est de l'illumination qu'elle consiste dans la transmission sinon de la connaissance elle-même, tout au moins de la matière intelligible. L'inférieur ne la possède que par l'intermédiaire du supérieur, et l'on ne peut même dire que l'élève dépasse jamais le maître puisqu'en toutes les intelligences angéliques, il y a une différence spécifique, et que, chez les anges tout au moins, même la hiérarchie de mérite, et donc la hiérarchie dernière, est proportionnée à celle des intelligences. Seul, en raison de sa plus abondante lumière intellectuelle, le Christ non seulement n'est pas illuminé des anges, mais, chef suprême de toutes les hiérarchies, c'est lui qui les illumine dans l'ordre surnaturel (5).

L'illumination est proprement de ce que l'ange supérieur voit dans la lumière de l'essence divine et que l'inférieur ne voit pas : d'où, pour celui-ci, le besoin d'une aide intellectuelle qui lui présente une matière intelligible plus déterminée et spécialisée que la lumière divine (6). Les anges supérieurs illuminent donc les inférieurs de tout ce qui leur est connu (7). Cela est apparemment très clair. Mais nous avons dit que l'ange avait des sources de connaissance très diverses : Sa propre essence, les espèces intelligibles infuses, la révélation, la vision divine, dont la variété peut se ramener à la connaissance naturelle ou surnaturelle (8). Or, en divers passages, S. Thomas affirme expressément

(1) XIV-528. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1. — (2) Il y aurait à esquisser et à préciser toute une théorie sur l'ordre de la révélation et de l'enseignement de la révélation dont les éléments ne manqueraient pas dans S. Thomas ; mais, si attirants qu'ils soient, il vaut mieux éviter les sous-bois. — (3) *De gratia et illuminatione dat Deus angelis secundum eorum capacitatem, differenter tamen, quia gratia immediate, sed illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios.* XIV-530. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 2. — (4) *Inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur.* II-4. S. T. I. Q. CVI. a. 3. — *De rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur.* II-63. S. T. I. Q. CXVII. a. 2. — (5) IX-226. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 3. — (6) VIII-150. C. Sent. II. D. XI. Q. II. a. 3. — (7) II-5. S. T. I. Q. CVI. a. 4. — (8) *In utrisque tam angelis quam hominibus supra rerum cognitionem quæ competit eis secundum naturam, invenitur quædam supernaturalis cognitio...* XXVII-94. Op. Ver. 1. C. CCXXIV.

que l'illumination n'a pour objet que l'excès de la connaissance des anges supérieurs dans la vision divine et ne s'applique pas à la connaissance naturelle (1). Et cela serait assez déconcertant, puisque nous avons exposé la théorie de l'illumination en l'appliquant surtout aux espèces innées. Mais nous savons combien les apparentes contradictions sont fréquentes chez S. Thomas. Ainsi le verrons-nous prochainement à propos de l'intelligence humaine parler de table rase et, en même temps, la combler de principes innés. Inconséquence? Non certes, quoique en vérité S. Thomas, qui a pris à cœur (2) de compléter le platonisme, ou si l'on préfère, l'alexandrinisme, par l'aristotélisme ne soude pas sans quelque effort et sans qu'il en reste des traces, deux philosophies de doctrines, et surtout de tendances assez diverses. Mais le plus souvent l'opposition des textes n'est qu'apparente et si on les considère isolément, ce sont seulement plans différents qui s'étagent harmonieux dans l'ensemble de la doctrine et l'élèvent, loin qu'ils la confondent et la détruisent.

Parce qu'il y a chez l'ange deux modes de connaître : naturel et surnaturel, il y a deux objets de l'illumination. Nous avons vu qu'elle n'était que l'application à la connaissance de la loi de descente, le développement du rayon intelligible, considéré dans l'adaptation que s'en font entre elles les pures intelligences. Cette distribution graduelle des espèces intelligibles est donc essentielle et nécessaire, comme la distribution même des intelligences, et il faut entendre qu'elle a lieu, non pas dans la succession du temps, mais dans l'acte même de la création, dans l'irradiation qui a projeté hors de Dieu les idées divines sous forme à la fois d'êtres et d'espèces intelligibles, chaque degré d'être et chaque espèce intelligible se prolongeant, se multipliant, s'analysant, ou, comme dit encore S. Thomas, se manifestant dans le degré ou dans l'espèce suivante. Qu'il y ait donc deux sources d'illumination : naturelle et surnaturelle, S. Thomas le dit ou l'implique sans cesse ; la substance spirituelle est illuminée de deux manières par la lumière increéée : l'une naturelle et, de cette manière, l'ange est plus illuminé que l'âme ; l'autre surnaturelle — dans la grâce ou dans la gloire — et de cette manière le mauvais ange est moins illuminé que l'âme (3). Il y a deux sortes d'illumination ou d'irradiation : le Verbe, pour le mode naturel ; le Verbe incarné ou le Christ, pour le mode surnaturel (4). L'illumination a pour objet les connaissances qui émanent de la règle première de la vérité (5). Or, ce sont les vérités de l'ordre naturel qui d'abord émanent de la règle première, puisque celles de l'ordre surnaturel n'en sont que le complément. Tout ce que dit S. Thomas de la condition des espèces

(1) *Illuminatio qua unus angelus alium illuminat non est de his quæ ad naturalem cognitionem angelorum pertinent.* XIV-529. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 1. — *Non purgantur angeli nescientia rerum naturalium, sed mysteriorum.* XV-91- QQ. D. de Ver. Q. XVIII. a. 4. — (2) Il ne faut pas ici entendre ces mots comme l'expression de la pure doctrine de Platon ou de Plotin et de l'Ecole d'Alexandrie, mais pour ce qu'il en est arrivé à S. Thomas à travers les commentaires et les adjonctions de plusieurs siècles d'activité philosophique, les adaptations des Pères, principalement d'Augustin et du Pseudo-Denis, les alluvions de la philosophie judéo-arabe, et les apports du Moyen Age occidental lui-même. — (3) XIII. — (4) XIX-704. In Joan. C. I. l. 4. — (5) *Illuminatio est de his quæ emanant a prima regula veritatis quæ est principium commune omnium angelorum.* II-9 ; VIII-150, 121. S. T. I. Q. CVII. a.

innées dans l'ange suppose nécessairement le procédé de distribution tel que nous l'avons exposé (1).

Il n'est donc pas possible de prétendre que S. Thomas ait dénié à la connaissance naturelle de l'ange le caractère distributif de l'illumination ; ce serait renverser toute sa théorie de la nature angélique et de la connaissance. Ce qu'il faut retenir de son affirmation que l'illumination ne s'applique qu'au mode surnaturel, c'est que entre celui-ci et le mode naturel de l'illumination il y a, en effet, quelques différences assez sensibles. L'illumination qui fournit à l'ange sa connaissance naturelle lui est essentielle ; elle est une exigence de sa nature intellectuelle qui ne peut pas ne pas connaître et ne peut connaître naturellement que par les espèces développées dans le rayon intelligible. La production de l'ange et son illumination que nous décomposons analytiquement ont été en réalité simultanées, à la manière du rayon lumineux qui se déploie dans l'espace et se multiplie en se déployant. L'illumination surnaturelle présente au contraire de la part de Dieu un caractère absolu de liberté ; et, si chez l'ange elle ne dépend pas de sa libre volonté, elle est cependant moins automatique, plus personnelle ; c'est plus un don d'amour qu'un don de nature ; elle peut se produire sans intermédiaire, sans passer par tous les degrés de l'immuable hiérarchie ; elle relève d'une autre hiérarchie qui n'est plus celle de descente, mais celle du retour ; elle n'émane plus du Verbe considéré seulement comme expression de la pensée divine, mais du Christ, du Verbe incarné, auteur de la surnature ; elle est sans doute une intuition, comme toute connaissance de l'ange, mais, au lieu de résulter d'une espèce plus ou moins universelle, c'est de la vision immédiate de l'infini, de la vision divine qu'elle procède, et l'objet propre de l'illumination surnaturelle est précisément ce que dans la vision de Dieu chaque ange perçoit de plus que son inférieur et lui communique pour compléter son bonheur.

Ce mode d'illumination est fondé sur ce principe qu'il y a des degrés dans la vision divine. Celle-ci comporte sans doute une connaissance substantielle qui est l'intuition immédiate de l'essence divine commune à tous les bienheureux. Et, de ce point de vue, il n'y a pas lieu à l'illumination, puisque l'intelligence saisit directement l'être divin (2). Mais l'essence divine comprend, nous le savons, les idées ou raisons de toutes les choses réelles ou possibles. Or, chaque bienheureux, suivant sa capacité intellectuelle et surtout son degré de lumière de gloire, y voit plus ou moins de choses et les voit plus ou moins clairement (3) ; et, comme un autre principe de la vision est que tous les bienheureux arrivent finalement à la même perfection de connaissance (4), les plus haut placés dans la hiérarchie dernière illuminent leurs inférieurs du surplus de leurs connaissances, par le même procédé d'après lequel

(1) *Et dicit Dionysius quod illuminantur a Deo de rationibus intelligibilibus per rationes intelligibiles existentium quia per rationes intelligibiles eis a Deo inditas rerum cognitionem habent.* XXIX-427 ; XXVI-541. De div. Nom. C. V. a. 1. — (2) II-2, 115 ; IX-221. S. T. I. Q. CVI. a. 1. — (3) II-2. S. T. I. Q. CVI. a. 1. — (4) Tout au moins à la même étendue de connaissance ; car comme les inférieurs, connaissent dans l'illumination par des espèces moins universelles, ils ont sans doute la même quotité de connaissances, mais les possèdent moins parfaitement, ce qui suffit à maintenir entre tous les bienheureux le principe de hiérarchie.

nous les avons vu leur distribuer les espèces infuses (1). A ce mode d'illumination les âmes humaines participeront directement dès leur séparation d'avec le corps, puisqu'elles deviennent alors partie intégrante des hiérarchies angéliques ; par contre, les démons en sont totalement privés, puisque c'est là une conséquence de la vision divine. Cependant les bons anges peuvent leur révéler certains mystères, mais pour leur châtiment, car, loin de les ordonner à Dieu comme le fait la véritable illumination, cette révélation les enfonce dans leur iniquité (2).

La vision divine n'est pas, au reste, l'unique source de l'illumination surnaturelle (3). Celle-ci comprend en outre toute la matière, capitale pour nous, de la révélation. Quoiqu'il se puisse manifester très directement aux hommes, comme il l'a fait à Moyse et à Paul et par son Fils, Dieu, de l'avis de S. Thomas, emploie plus communément, pour nous révéler ses mystères ou ses volontés, l'intermédiaire des anges (4). Et ainsi userait-il de la révélation médiate pour ce qui concerne les anges eux-mêmes — *a primis ad infimos per medios* —. Sous quelle forme Dieu signifie-t-il sa pensée à l'ange à qui il la manifeste directement ? Par espèces intelligibles, comme pour les espèces innées, ou par vision directe dans sa propre essence, et donc comme supplément de vision divine, car Dieu se montre dans la mesure où il lui plaît ? S. Thomas, croyons-nous, ne l'énonce pas expressément : le plus vraisemblable est que c'est dans l'acte même de la vision de son essence que Dieu fait connaître, pour les transmettre aux intéressés, ses révélations (5). Mais pour arriver à l'homme, qui ne comprend que par les sens, il faut que les espèces intelligibles se présentent à l'esprit du prophète ou de l'inspiré sous forme d'images (6). Enfin le prophète à son tour illumine les autres hommes par la voie ordinaire de l'enseignement doctrinal (7).

Une question accessoire se poserait qui peut caractériser mieux encore la distinction des deux modes de connaissance : L'illumination durera-t-elle toujours ? L'illumination naturelle, assurément, puisqu'elle est la forme même de l'intelligence angélique, et que celle-ci, pour parfaite qu'elle soit dans l'état de vision, n'en continue pas moins de connaître sur son mode normal. L'illumination qui a pour objet les révélations, de quelque nature qu'elles soient, cessera sûre-

(1) IV-476 ; XI-196. S. T. II-II. Q. CLXXXI. a. 4. — (2) I-23. S. T. I. Q. III. a. 3. — (3) I-6 ; II-115 ; IX-226. S. T. I. Q. I. a. 5. — (4) IV-428 ; VIII-148 ; XII-371. S. T. II-II. Q. CLXXII. a. 2 et 3. — (5) Qu'il s'agisse de la doctrine intéressant l'Eglise et l'humanité ou seulement de révélations particulières, le mode ne change pas, avec cette réserve que la communication directe de Dieu à l'âme est, dans l'ordre surnaturel, toujours possible, et même nécessaire dans l'ordre de la grâce. — (6) Et cela encore est apparemment singulier ; car il faut que pour être comprises par l'intellect possible, elles soient préalablement dépouillées par l'intellect agent de ce revêtement sensible dont on ne voit pas très bien dès lors la raison. Elle est double : la première est que l'intellect agent ne peut être déterminé directement, mais seulement par l'intermédiaire des données sensibles, et ceci ne se conçoit pas très bien, parce qu'il est une faculté éminemment spirituelle ; mais, au fait, c'est moins une faculté qu'une lumière, une projection lumineuse sur les données sensibles du rayon intelligible devenue en nous personnelle et individuelle (illumination interne) et qui montre leur aspect intelligible. La seconde est que l'intellect possible dans les conditions actuelles, ne comprend l'intelligible qu'avec un support, une image sensible. Nous ne voyons la châtaigne que dans sa coque. — (7) XXVII-91. Op. Var. I. C. CCXXIV.

ment au contraire, puisque ces révélations ne sont pour nous, comme pour les anges, que des moyens en vue de la fin. Après le jugement dernier (1), cette fin sera intégralement obtenue ; les révélations n'auront donc plus de raison d'être (2). Mais pour ce que les bienheureux, supérieurs en mérite, peuvent voir de plus ou de mieux dans l'essence divine et dont ils illuminent ensuite les inférieurs, S. Thomas est moins affirmatif. Tantôt il dit que peut-être toute illumination de ce genre prendra fin au jugement dernier (3), et tantôt il laisse entendre qu'elle durera éternellement (4). Les deux affirmations ne sont pas absolument contradictoires. A la fin du monde, tous les bienheureux atteindront le maximum de connaissance dont ils sont susceptibles, et qui sera, outre l'essence divine, l'infinité du réel ; et, dès lors fixés dans la perfection de la connaissance, ils n'auront plus rien à recevoir. Mais, d'autre part, ils seront constitués en une hiérarchie dernière de mérite et de gloire, plus parfaite et plus rigoureuse encore que la hiérarchie de nature, et dont l'action hiérarchique sera une effusion de lumière, de gloire et d'amour. N'aura-t-elle lieu que par le seul intermédiaire du Christ, chef suprême de la nouvelle hiérarchie ? Son rôle souverain dans la fin surnaturelle le pourrait faire croire. Ou se produira-t-elle par descente successive, comme nous l'avons exposé, du plus parfait au moindre, avec le Christ au sommet comme source première de toute illumination ? Peut-être ; ce serait dans la logique de la théorie et c'est sans doute en ce sens qu'il faut entendre le texte suivant : Après le jugement, tous les bienheureux sauront ce que Dieu sait de science de vision ; non pas cependant que tous voient tout également dans l'essence divine, mais l'âme du Christ les illuminera de ce qu'il voit de plus dans le Verbe ; et de même les supérieurs illumineront les inférieurs, non pas d'une illumination qui leur révèle une science nouvelle, mais par une sorte de rayonnement de la flamme intérieure qui les illumine eux-mêmes comme le soleil au repos fait resplendir l'atmosphère. *Post diem judicii omnes beati scient omnia quæ Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina ; sed anima Christi ibi plene videbit omnia sicut et nunc videt.. et sic omnia Christus de his quæ præ aliis videt in Verbo, omnes alios illuminabit. et similiter alii superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis, sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem* (5).

(1) Pour S. Thomas la fin dernière de toute la création ne sera obtenue absolument qu'à partir du jugement dernier, qui marquera dans l'évolution du créé l'étape correspondante à l'acte de la création. Par celle-ci tout sort de Dieu, tout devient en puissance et en mouvement vers la fin ; au jugement dernier, tout mouvement cesse, toute potentialité, dans la mesure où elle peut passer à l'acte, se fixe dans la perfection ; il y a dès lors constance et pérennité dans l'état ainsi obtenu : il n'y a plus progrès, tout devient immuable. — (2) 11-6. S. T. I. Q. CVII. a. 1. — (3) XXI-655. Ad Haeb. C. VIII. 1. 3. — (4) XI-496. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 5. — (5) XI-496. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II a. 5.

VI

La vision divine

L'illumination nous a déjà amené à parler de la vision divine et nous avons annoncé celle-ci comme troisième mode et mode supérieur de la connaissance angélique. Si l'ange n'avait gardé que son caractère et sa fin de substance séparée, nous n'aurions plus rien à en dire, puisque le mode exposé jusque-là exprime la perfection de la connaissance naturelle que l'ange atteint dès son premier acte d'intelligence. Mais Dieu a élevé toutes les natures intellectuelles à une fin encore plus haute qui est la vision immédiate de son essence. Et comme l'ange, en raison de la clarté de son intelligence et donc de l'immobilité de sa volonté (1), obtient sa fin même surnaturelle dès le second instant de son existence (2), les anges fidèles sont depuis leur création en possession de ce moyen de connaître auprès duquel les autres ne sont que vision d'ombres. Aussi, bien que nous ayons déjà exposé le mode dont Dieu se connaît et qui est le type de la vision par la créature, il est bien difficile de n'en pas dire ici en quelques mots les caractères essentiels.

La vision divine est l'intuition immédiate et directe de l'essence de Dieu comme telle (3). Celle-ci, nous le savons, peut être considérée soit dans l'unité de l'être absolu, infini, parfait, soit comme l'expression des idées des choses, réelles ou possibles, qui participent ou peuvent participer de l'essence divine. C'est par une projection de ces idées hors de Dieu et qui descendent dans son intelligence sous forme d'idées infuses que l'ange comprend ; et c'est par ces mêmes idées, extraites cette fois des choses, dont elles constituent la nature et la forme intelligible, que nous-mêmes nous connaissons. Ce n'est donc pas en Dieu que ni les anges ni nous puisons l'objet immédiat de notre connaissance. Mais on peut concevoir que, au lieu de connaître soit par des vues particulières prises sur le décor sensible comme les organes de nos sens, soit par l'attribution à une série d'êtres d'une essence identique chez tous, comme fait notre intelligence, soit par des espèces représentatives de masses d'êtres plus ou moins étendues, ainsi que les anges, on connaisse la totalité de l'être par une seule représentation et par un seul acte. Et c'est le mode dont se connaît Dieu, qui, dans sa seule essence, représentation adéquate de la totalité de l'être, voit tout. Mais à ce mode la créature peut-elle atteindre ? Absolument et par ses seules forces, non (4). Puisque Dieu est l'objet infini, il faut pour le comprendre une capacité infinie, et toute intelligence créée est limitée. Nous sommes par nous-même incapables de l'idée de Dieu. Mais, à l'instar de l'ange qui illumine son inférieur en l'élevant en quelque sorte jusqu'à son propre degré d'intellectualité, Dieu ne peut-il, par faveur et en lui en fournissant les

(1) L'adhésion de la volonté correspond à la clarté de l'intelligence. Immobile chez l'ange qui a l'évidence, elle est incertaine et sujette à mille retours chez nous, tant que dure la connaissance fuligineuse de cette vie. — (2) Dans son premier acte, l'ange déterminé par Dieu à agir ne peut pécher. — (3) XV-556. Quodl. IX. a. 7. — (4) XI-498, 501. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 6.

moyens, donner à la créature de le comprendre par un seul acte d'intelligence, de le voir lui-même directement dans l'unité de son essence ? Il le peut, dit S. Thomas (1), et c'est par là même énoncer la possibilité de la vision divine. Sur quoi il la fonde ? ce serait trop long à dire présentement, et plus encore par quelle série de transformations, d'assimilations intellectuelles et morales on y parvient. Le fait lui-même à énoncer est très clair. La vision divine consiste à saisir la totalité de l'être non plus dans sa fragmentation créée, mais en elle-même, dans sa réalité concrète et personnelle qui est Dieu, immédiatement, sans l'intermédiaire de représentation idéale, toujours quelque peu équivoque, au moins incomplète.

Mais encore, parce que nous savons que l'essence divine, même vue directement et embrassée d'une unique étreinte, peut être envisagée à un double point de vue, sous l'aspect d'unité, sous son aspect proprement divin et absolu, et comme lieu des idées divines, il y a un double élément de la vision : la vision de l'essence une, infinie et parfait qui constitue le bonheur substantiel des bienheureux, égale chez tous, immédiate et ineffable ; et la vision de l'essence participée, la vision, dans cette essence, des choses ou idées qui y sont contenues. Là encore, il y a un élément saisi d'appréhension directe, proportionné à la capacité intellectuelle et à la lumière de gloire du bienheureux ; mais aussi, précisément parce que le nombre de ces idées est infini et que la capacité de les appréhender est restreinte, il y a des degrés dans la vision considérée sous cet aspect ; il y a des visions plus ou moins parfaites ; et c'est ce surcroît de perfection chez les supérieurs qui se transmet en illumination aux inférieurs (2).

Cela suffit de la vision divine, et nous pouvons maintenant mesurer assez exactement le contenu de la connaissance angélique. Les trois modes de connaître coexistent ; ce qui fait à l'ange trois ordres de connaissance. Par la vision, il pénètre l'essence divine, non pas sans doute compréhensivement, aussi parfaitement que Dieu le fait, non pas totalement, mais tout entière et dans son infinité. Dans l'essence divine où ils ont leur explication évidente, il connaît tous les mystères de la nature et de la surnature, plus ou moins cependant suivant sa capacité ; mais ce qui lui manque de connaissance directe il le reçoit par illumination. Ce surcroît de connaissance peut s'accroître jusqu'au jour du jugement qui marque le terme à jamais définitif de tout mouvement, de toute connaissance et de tout bonheur. L'ange arrive alors à connaître, sous l'illumination du Christ, dans l'essence divine, des choses infinies — *infinita* — qui représentent tout le réel tout ce que Dieu connaît de science de vision. Mais nous savons que nulle créature, même le Christ par son intelligence humaine, ne peut connaître l'objet de la science de simple intelligence ou du possible divin : ce serait mesurer la puissance divine et donc l'égaler.

Moins lumineuse, moins synthétique surtout, la science innée de l'ange lui procure une connaissance moins parfaite assurément, brillante encore. Elle est fragmentaire et résulte du développement dans le monde du rayon intelligible divin. Par cette science, il connaît tout

(1) I-367. S. T. I. Q. LVIII. a. 2. et 3. — (2) II-2. S. T. I. Q. CVI. a. 1

le créé, celui qui est plus parfait que lui-même par des espèces plus fragmentées (1) que la chose elle-même, le moins parfait au contraire par des espèces synthétiques qui embrassent tout ce qu'il y a d'être dans une ligne déterminée (2). L'illumination ici consiste moins à transmettre des connaissances nouvelles qu'à montrer à l'inférieur tout ce qui est contenu dans les espèces dont il est naturellement pourvu.

Ce second mode de connaissance peut sembler faire double emploi avec celui de la vision par laquelle l'ange connaît en Dieu les idées divines. Il est vrai ; mais le procédé par espèces infuses est le mode naturel de l'ange, et l'ordre surnaturel perfectionne la nature, sans la supprimer (3). La perfection surajoutée est évidente, car d'abord la connaissance de l'ange par espèces infuses n'est pas illimitée, bornée au contraire à la capacité, aux besoins et aux fonctions de l'ange, tandis que la vision divine, appliquée aux choses en Dieu est infinie, sinon dans sa perfection, au moins dans son objet. Mais surtout le mode de connaître en Dieu est supérieur au mode de connaître par espèces, car par lui l'ange voit les choses dans l'unité divine par un seul acte et en même temps, alors que par son mode naturel l'ange voit par fragments, successivement dans chaque espèce, et seulement ce que contient l'espèce qui l'informe (4).

Par son troisième procédé de connaissance qui est par sa propre essence, plus restreint, mais plein d'intérêt pour nous parce qu'il est avec la science que Dieu a de soi-même, le type le plus accusé de l'intuition du tout en tout, l'ange se voit lui-même, directement dans sa propre nature, et, secondairement, il voit en gros et confusément tout l'être qu'il contient éminemment ou virtuellement (5). Ainsi chacun de ces trois ordres de connaissance est caractérisé par un objet principal et bien déterminé. Dans son essence, l'ange se connaît lui-même ; par espèces infuses il connaît toutes les choses qui ne sont ni lui ni Dieu ; enfin la vision divine lui révèle Dieu dans son être infini et intime. Dans l'intelligence angélique tout au demeurant se reflète intelligiblement ; comme Dieu, il embrasse tout, mais par des moyens divers ; la belle unité divine est bien définitivement rompue dans les procédés intellectuels comme dans la ligne de l'être et dans celle de l'intelligible ; mais elle tend sans cesse à se reformer et dans la vision divine elle en approche du plus près qu'il est possible.

VII

Le Langage des Anges

Toute la théorie de la connaissance des anges s'est déroulée autour de la question de ses origines et du mode d'adaptation des espèces intelligibles. De l'élaboration intellectuelle elle-même nous n'avons

(1) XXVI-541 ; VIII-136 ; I-359. S. T. I. Q. LVII. a. 1. — (2) I-360 ; VIII-65 ; XIV-153, 29. S. T. I. Q. LVII. a. 2. — (3) La connaissance « matutine » — de vision — par laquelle les anges connaissent les choses dans le Verbe n'exclut pas la connaissance « vespertine » par laquelle ils connaissent les choses dans leur propre nature. IX-212. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 1. Qla V. sed coutra. — (4) I-386 ; VII-456. S. T. I. Q. LXII. a. 1 et 2. — (5) VIII-150. C. Sent. II. D. XI. Q. II. a. 3.

rien de spécial à dire. Elle est une intuition qui peut à peine se décrire, tant elle est simple, et dont nous avons dit l'essentiel en exposant les principes de la connaissance. Comme dans toutes les natures intellectuelles, elle aboutit à la formation d'un concept ou d'un verbe qui exprime exactement la connaissance de l'intelligence qui le produit, comme au point de vue représentatif, il est l'image fidèle de l'espèce intelligible qui, pour parler le langage de S. Thomas, a fécondé l'intelligence. Pour tout ce qui concerne la valeur, l'objectivité et l'universalité du verbe angélique, il n'y a qu'à transposer ce que nous avons dit des espèces intelligibles. Emanations directes des idées divines, elles sont plus réelles, plus vraies que les choses elles-mêmes, puisque plus proches de la source commune (1). D'autre part, elles en sont la représentation très exacte, car les choses n'existent que sur le modèle des idées divines, dont les espèces sont le reflet immédiat. Enfin, troisième caractère essentiel, elles ne sont pas comme nos idées à nous, de simples attributions logiques : elles sont compréhensives d'universel réel, elles sont pleines d'être, de plus ou moins d'être, suivant leur place dans la hiérarchie de l'intelligible. Et, parce que c'est une intuition directe de l'être ou de ses représentations adéquates, que les anges n'ont pas pour atteindre leur objet de *discursus* rationnel à parcourir, mais que l'intelligibilité de cet objet se manifeste immédiatement à leur intelligence, il n'y a pas d'erreur possible dans la connaissance angélique. Ce n'est que par accident (2) que l'ange peut se tromper. Du reste, l'épreuve une fois subie, son intelligence, et par suite sa volonté, se fixe indéfectiblement sans plus de changement possible (3). Nous ne faisons que le rappeler. Mais le mode dont l'ange manifeste sa connaissance ainsi élaborée mérite quelques explications complémentaires. C'est la question du langage des anges. Au point de vue de son expression au dehors, S. Thomas établit dans la connaissance angélique trois degrés qui correspondent en quelque chose aux trois sources d'où nous avons dit qu'elle provenait.

Chaque ange voit de vision immédiate l'essence divine dans son unité et sa totalité ; c'est la science proprement ineffable (4). C'est le mystère de l'intelligence attachée à la vérité suprême, du cœur suspendu à l'amour et au bonheur souverain, et dont on ne conçoit pas qu'ils se détachent un instant, fût-ce pour crier à d'autres l'indicible jouissance. La conversion à Dieu est totale ; la lumière et l'attrait divin absorbent toutes les forces ; c'est la suprême extase, le ravissement hors de tout ce qui n'est pas Dieu. La vision est la fin dernière dont l'on ne sort pas, dès qu'on l'a atteinte, même pour dire qu'elle est atteinte, car elle épuise jusqu'au désir de le faire savoir. Mais à la raison mystique s'en joint une autre métaphysique. L'ange ne

(1) Tout au moins pour les choses matérielles. — (2) En quoi consiste ce *per accidens* ? S. Thomas ne le détermine pas ; mais il semble que ce soit comme une épreuve d'ordre surnaturel, imposée par Dieu — à quelle occasion ? il n'importe — et pendant laquelle l'ange a pu se tromper ou vouloir autrement que ne lui indiquait la pure clarté de son intelligence, et par là mériter ou démériter en vue de sa fin surnaturelle qui est la vision I 369. S. T. I. Q. LVIII. a. 5. — (3) XII-563. S. C. G. L. IV. C. LV. — (4) *Est sciendum quod in cognitione mentis angelicæ aliquid est de quo superiores angeli non separantur inferioribus neque e converso, scilicet ipsa divina essentia quam omnes immediate vident.* XXI-2. Ad Cor. I. C. XIII. l. 1.

peut parler aux autres anges de l'essence divine contemplée dans la vision, parce qu'il ne s'en formule pas de verbe. Sa vision est une intuition qui se perd en quelque sorte dans l'infini de la lumière, sans se réfléchir dans l'intelligence qui voit ; il voit Dieu, mais ne le conçoit pas ; en aucune intelligence créée il n'est de concept adéquat de Dieu ; expression adéquate de l'essence divine, une telle conception ne se distinguerait pas du Verbe divin lui-même ; et si elle ne l'était pas, elle ne serait pas représentative de Dieu et se confondrait avec les notions quelconques que l'on s'en forme d'après le créé.

L'ange jouit donc en silence de la contemplation divine. Nous avons vu, par contre, en parlant de l'illumination divine, quel ruissellement de lumière, quelle effusion de science c'était du haut en bas de la hiérarchie angélique, qu'il s'agisse des espèces naturellement infuses ou des idées connues dans l'essence divine. Nous avons dit, il est vrai, que cette illumination ne s'épanchait que de haut en bas, du supérieur à l'inférieur, et nécessairement ; elle est une communication sans réciprocité, elle n'est pas un échange de pensées ; elle est un acte hiérarchique, un enseignement qui se déverse, elle n'est pas une conversation et semble se réduire à un jet de lumière, à une projection indéfinie de miroir à facettes de plus en plus nombreuses. Cependant, si la parole, avec l'échange d'idées et de sentiments qu'elle permet et la communion intime qu'elle établit, est la plus douce jouissance qui soit donnée à l'homme, après le déroulement intérieur de son verbe dans le mystère de la pensée, faudra-t-il refuser à l'ange, pure intelligence, ce plaisir divin ? N'avons-nous pas vu que c'est la loi de toute intelligence de se manifester au dehors, que Dieu même se parle son Verbe, et, pour le faire connaître encore, l'a jeté dans le monde en idées de lumière, en êtres à la voix harmonieuse et sonore qui proclament sa gloire ? Il est donc naturel que les anges non seulement s'enseignent mais se parlent, se manifestent leurs pensées et leurs sentiments, conversent entre eux, vivent d'une vie, pourrait-on dire, humaine, si plus encore que l'homme, l'ange n'était fait pour ce commerce intime de nobles esprits. Et voici en effet qu'il n'est plus seulement question de transmission de connaissances et de fragmentation d espèces intelligibles, mais des secrets sentiments du cœur angélique (1), des mouvements du libre arbitre qu'un ange ne voit pas dans un autre (2), de ce qui est le domaine clos de sa volonté (3) de ses intentions, de ses desseins, cachés à tous sauf à Dieu et à qui il les veut bien découvrir (4). Et cela est délicieux de pouvoir enfin concevoir les anges autrement que comme des fa-sceaux de lumière, de les sentir agités d'émotions, de projets, de vie affective, de vie enfin, rélle et personnelle, de constater, dans ce perpétuel éblouissement, un domaine réservé et clos où l'ange peut s'enfermer, qu'il peut ouvrir aussi au gré de ses sympathies. Il n'est plus seulement l'étoile à l'éternel scintillement, il est la luciole, brillante ou sombre au mouvement de ses palpitations. Ce n'est du reste qu'au point de

(1) *Occulta cordium quæ ex libero arbitrio dependent et quæ soli Deo patent et his quorum sunt.* XXI-2. Ad Cor. I. C. XIII. l. 1. — (2) VIII-150. C. Sent. II. D. XI. Q. II. a. 3. — (3) II-8. S. T. I. Q. CVII. a. 2 et 3. — (4) *Voluntates et consilia et intelligentias.* XIV-534, 536. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 4.

vue de la diversité de manifestation qu'il en peut faire que cette vie intime de l'ange doit ici nous intéresser.

Cela fait donc pour l'ange deux modes de se communiquer et qu'il importe de préciser ; car, ce n'est pas davantage une imagination métaphysique insérée là pour la beauté du détail, mais le développement d'un principe déjà posé en Dieu. La lumière divine procède aussi de deux manières : en elle-même, *ad intra*, nécessairement, et elle produit ainsi le Verbe ; c'est l'illumination en Dieu, sa parole intérieure ; et au dehors, *ad extra*, volontairement, et il produit alors la créature ; et c'est encore, vis-à-vis de nous, une sorte d'illumination, mais par rapport à Dieu, c'est la conversation engagée avec un autre que lui-même (1). Ainsi dans l'ange ; mais naturellement sous une forme un peu différente. Il a une parole, une expansion nécessaire, l'illumination (2), et un échange d'idées, une parole volontaire, et c'est la conversation proprement dite, *locutio angelica*. La pensée élaborée par l'intelligence soutient un double rapport : avec la vérité première d'où elle émane et dont elle dépend, et avec la volonté du sujet pensant qui attire sur elle le regard de l'intelligence. La communication de la pensée envisagée dans sa dépendance par rapport à Dieu, vérité première, constitue l'illumination. Considérée dans ses rapports avec la volonté, elle est encore une communication, une parole, mais elle n'illumine plus, parce que, comme telle, elle n'éclaire pas l'intelligence d'une lumière nouvelle (3). Et c'est la seconde différence entre l'illumination et la parole proprement dite ; car en même temps que l'illumination rattache l'intelligence à la vérité première, elle la réconforte, l'élève, l'adapte à des idées nouvelles, lui fait voir dans la lumière de l'essence divine ce que sans elle elle n'y verrait pas (4), tandis que la parole ordinaire n'éclaire pas l'interlocuteur au-delà du fait positif qu'elle énonce (5). Et ce, parce que l'objet de la conversation angélique, de ce qui constitue un échange réciproque et intime entre tous les anges, comprend exclusivement ce qui est du domaine de la volonté (6). L'illumination transmet une lumière, la parole révèle une volonté, la lumière est impersonnelle et s'irradie d'elle-même, la volonté marque un domaine propre, délimite la personnalité et se communique à son gré à n'importe quel degré de la hiérarchie (7).

Nous les avons distinguées, et nous avons vu précédemment comment s'opérait la communication par illumination. Celle par simple langage est moins apparemment claire, à cause du facteur volonté qui s'interpose. Pour ce qui concerne l'homme l'explication est facile. Nous avons, quand nous voulons produire nos idées au dehors, tout un mécanisme sensoriel et organique à mettre en branle, une image verbale à produire, un jeu compliqué de nerfs, de muscles, d'organes, de milieux vibratoires à activer et qui sont à la pensée un obstacle

(1) Dans l'illumination *ad extra* on pourrait encore distinguer un double élément : l'illumination naturelle nécessaire une fois la création posée, et l'illumination surnaturelle qui arrive par surcroît de grâce. — (2) Distincte de la procession trinitaire en ce qu'elle est *ad extra* et n'aboutit pas à poser un être subsistant. — (3) II-7, 8. S. T. I. Q. CVII. a. 2. — (4) VIII-150 ; XIV-537. C. Sent. II. D. XI. Q. II. a. 3. — (5) XIV-537 ; VIII-150. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 5. — (6) VIII-150. C. Sent. II. D. XI. Q. II. a. 3. — (7) Même à Dieu, mais, avec lui pour demander seulement. II-8, 9. S. T. I. Q. CVII. a. 2.

autant qu'une aide, et la trahissent pour le moins autant qu'ils la servent. En dehors de ce que traduisent les mots ou les gestes, nous sommes des monades closes. Nous pouvons ainsi dans l'élaboration de la parole extérieure distinguer trois temps : une décision de la volonté décrétant la manifestation du verbe conçu par l'intelligence ainsi que les moyens à cet effet (1), la production dans l'imagination d'une image figurative de l'idée pure et du mot dans lequel elle doit s'incorporer, enfin l'émission de l'air qui fera vibrer le larynx et se modifiera dans la gorge et la bouche d'après les lois de la phonétique. Mais ces deux dernières conditions ne sont nécessaires qu'à cause du corps, chez celui qui parle et chez celui qui entend. C'est un long circuit qui ne se conçoit pas pour les pures intelligences. Il ne reste ainsi pour elles que le premier élément qui est la volonté de se manifester (2). Et c'est précisément la seule condition que S. Thomas exige pour la parole de l'ange, en nous avertissant toutefois avec Grégoire de nous élever pour la comprendre aux modes sublimes et inconnus de la parole intérieure (3).

Il faut donc entendre l'action de la volonté sur la manifestation des pensées qui relèvent d'elle seule comme une sorte d'occlusion tour à tour et de révélation. Suivant qu'il les veut manifester ou les garder devers soi, l'ange rend par là même ses pensées et ses sentiments invisibles ou manifestes. Ceci encore n'est pas chose inouïe. Nous aurons à dire que la raison dernière pour laquelle Dieu dans la vision se livre plus ou moins est parce qu'il le veut ainsi, parce qu'il est, dit S. Thomas, un miroir volontaire qui ne laisse voir en lui-même que ce qu'il veut. Ainsi de l'ange pour ses sentiments personnels. Il nous reste à déterminer précisément en quoi consiste ce mouvement de révélation de la volonté, l'occlusion étant la disposition normale de la personnalité, naturellement distincte de sa voisine. Tant qu'elles ne sont qu'à l'état d'habitude dans son intelligence, les formes intelligibles sont en quelque sorte éteintes, encore invisibles ; c'est la volonté qui en se tournant vers elles, détermine l'intelligence à les faire passer à l'acte, à les rendre intelligibles non seulement à elle-même, mais à l'intelligence à qui elle les destine (4). Ainsi donc, à traduire par une image ce rôle de la volonté, nous pourrions dire qu'elle fait d'abord passer dans le champ de vision de l'intelligence l'idée qu'elle veut manifester, puis enlève l'obturateur qui la fera se projeter autour d'elle ; elle est tour à tour l'étincelle qui allume le rayon et la paupière sous laquelle il jaillit. Il en serait de même de nous si nous n'avions à vaincre la barrière des sens (5). Mais encore comment l'interlocuteur sera-t-il averti du désir de l'ange d'entrer en conversation et comment dans l'émission d'une idée lira-t-il une volonté ? S. Thomas explique d'abord que pour ce qui est des anges bienheureux, pas besoin n'est d'un signal avertisseur, puisqu'ils se

(1) II-6. S. T. I. Q. CVII. a. 1. — (2) II-6, 7 ; VIII-150. S. T. I. Q. CVII. a. 1 et 2. — (3) II-6. S. T. I. Q. CVII. a. 1. — (4) *Ipsa voluntas angeli faci ut actualiter se convertat ad formas quas in habitu habebat ; et similiter facit voluntas ut intellectus angeli ad hoc perfectius fiat in actu formæ penes ipsum existentis ; ut scilicet non solum secundum se sed in ordine ad alium tali forma perficiatur ; et quando sic est tunc alius angelus ejus cognitionem percipit, et secundum hoc dicitur alteri angelo loqui.* XIV-535. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 4.— (5) XIV-535. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 4.

voient réciproquement dans le Verbe et en lui sont prévenus des moindres modifications qui les concernent (1). Mais même pour les communications de leurs connaissances naturelles, ils sont prévenus par une action de l'intelligence (2), qui n'est autre que le mouvement de conversion de l'ange vers celui qu'il veut entretenir (3). Enfin il notifie l'inconnu de sa volonté par le moyen de ce qui, dans tout ange, est naturellement connu des autres et qui devient ainsi le signe de ce qu'il veut manifester, comme les signes extérieurs renseignent les autres sur nos dispositions intimes (4).

VIII

Connaissance que nous avons des anges

Ce sont là détails un peu minutieux, dont nous ne prenons au reste que les plus pertinents et les plus caractéristiques ; mais c'est vrai régal de curiosité métaphysique que de voir S. Thomas construire, avec la précision du réel et l'illusion de la vie, le mécanisme intellectuel des anges. On se dit : pourquoi ne serait-ce pas ainsi ? Il semble moins découvrir la marche du monde intelligible que la lui tracer. Admirable sérénité de philosophe qui, de l'air du monde le plus naturel, pénètre les secrets des choses et de Dieu, et vous expose les plus intimes ressorts des êtres, et puis convient que nous n'en pouvons rien savoir de positif, ou presque ! Ainsi l'avons-nous vu pour Dieu ; ainsi pour les anges. La question de la connaissance des anges ou des substances séparées était encore, à l'époque de S. Thomas, en pleine activité philosophique, et se compliquait de conséquences singulièrement subversives. Plotin avait posé la possibilité, dès cette vie, de l'union à Dieu et de la vision, à l'état sinon ordinaire, au moins facile pour qui voulait accomplir l'œuvre de purification et de perfection nécessaire ; mais il avait glissé sur le mode même dont s'opérait la vision. Après lui, les philosophies alexandrine et arabe reprirent la question, mais plus méthodiquement. Laissant de côté le point de vue mystique de l'extase directe qui semblait être celui de Plotin, ils l'abordèrent plus analytiquement par la théorie de la connaissance, puisqu'aussi bien la vision divine n'est que la parfaite intuition du plus parfait intelligible. Les substances séparées furent le moyen

(1) *Ad angelos bonos qui semper se invicem vident in Verbo non esse necessarium ponere aliquid excitativum.* II-7. S. T. I. Q. CVII. a. 1 et 2. — (2) II-7. S. T. I. Q. CVII. a. 1 et 2. — (3) XIV-535. QQ. D. de Ver. Q. IX. a. 4. — (4) *Est in quolibet angelo aliquid quod naturaliter ab altero angelo cognoscitur. Dum ergo id quod est naturaliter notum, proponitur ut signum ejus quod est ignotum, manifestatur occultum et talis manifestatio dicitur locutio... Unde et ea quæ sunt in angelis naturaliter nota, in quantum assumuntur ad manifestationem occultorum dicuntur signa vel nutus. Potestas autem manifestandi conceptum suum hoc modo metaphorice lingua nominatur.* Il n'y a pas à se demander si la distance peut être un obstacle à la conversation des anges. Ce sont de pures intelligences, dont le caractère essentiel est précisément d'être en dehors de l'espace et du temps, de pouvoir en un instant agir sur n'importe quel être. Nous avons vu que c'était là le caractère qui différenciait essentiellement les êtres spirituels des matériels. II-9. S. T. I. Q. CVII. a. 5. — Les anges sont en rapport les uns avec les autres du seul fait qu'ils le veulent : *sufficit ad hoc solus ordo intentionis unius ad manifestandum alteri ; vel dicendum quod omnes continuantur in radiatione divini luminis vel naturalis vel superadditi.* VIII-150. C. Sent. II. D. XI. Q. II. a. 3.

terme qui devaient nous permettre d'atteindre Dieu dès cette vie. Nous avons vu en effet, et S. Thomas l'admet, que la substance séparée, en connaissant sa propre essence, connaît et ce qui est au-dessus d'elle et ce qui est au-dessous, selon le mode de sa propre substance (1). Dieu tout spécialement leur est évident de la sorte, puisqu'elles en sont elles-mêmes l'image. Par conséquent quiconque peut arriver à la connaissance de la substance séparée, en la voyant, voit Dieu d'une manière bien plus parfaite que tous nos autres modes humains (2). Admettons donc que l'homme dans son état actuel puisse connaître les substances séparées, et nous aurons par là même concédé une très haute connaissance de Dieu qui pourra suffire à constituer sa fin dernière. Ce serait proprement la ruine de l'ordre surnaturel en son fond le plus essentiel (3).

L'argument péremptoire par lequel S. Thomas va battre en brèche toutes ces théories sera le mode de connaître de l'intelligence humaine qui ne peut rien entendre que par le sensible ; or le sensible ne peut donner une idée adéquate du pur spirituel qu'est la substance séparée. L'intellect possible n'est en puissance que des espèces intelligibles que lui présente l'intellect agent, et l'intellect agent, bien qu'il soit de sa nature incorruptible et matériel, ne s'applique en nous qu'aux données des sens et nullement aux substances séparées, à cause de l'union substantielle de l'âme avec le corps (4). D'où l'im-

(1) XII-296. S. C. G. L. III. C. XLI. — (2) XII-296.S. C. G. L. III. C. XLI. — (3) Cf. Théories des Alexandrins et des Arabes sur la connaissance des substances séparées. XII-296, 302. S. C. G. L. III. C. XLI-XLII-XLIII. Avempace procède à cet effet par une série d'abstractions qui n'est pas sans rappeler la méthode des déterminations successives de l'être d'Hégel. D'abstractions en abstractions, en éliminant à chaque fois les éléments matériels et potentiels du dernier résidu, on arrive finalement — *via resolutionis* — à une substance qui est sa propre essence, ce qui est proprement la substance séparée. I-556 ; XII-296. S. C. G. L. III. C. XLI, et qui ne serait pour Avempace que l'être conçu sous son mode le plus indéterminé. C'est, dit S. Thomas, confondre le logique et le réel, et donc de la frivolité. XII-297. S. C. G. L. III. C. XLI.

Plus subtile encore est l'opinion d'Alexandre d'Aphrodisie. Pour lui, l'intellect possible n'est qu'un composé organique, qui ne peut par conséquent s'élever au-dessus du matériel ; mais les espèces intelligibles, qui nous viennent des sens et que l'intellect agent a immatérialisées, ont pour but de nous amener à connaître par le moyen de l'intellect agent lui-même qui deviendrait ainsi la forme de notre intelligence et grâce auquel nous connaîtrions les substances séparées, puisque lui-même en est une, rayon détaché de la divinité. XII-299. S. C. G. L. III. C. XLII. C'est de la déraison, dit S. Thomas ; et il n'est guère, en effet, de conception contre laquelle il ait plus lutté toute sa vie que celle qui constituait notre intelligence d'éléments extérieurs.

Averroès rétablit l'intellect possible comme principe incorruptible et séparé, tout comme l'intellect agent lui-même. L'intellect possible est plein de l'intelligible en puissance ; il passe à l'acte par l'action de l'intellect agent avec lequel il est ordonné. Les phantasmates de l'imagination sont le moyen terme entre les deux ; car, d'une part, ils sont comme le sujet, le support de l'intelligible, et, d'autre part, l'intellect agent en est la forme. Tant que l'intelligible n'est lui-même qu'en puissance, l'intellect agent ne se prolonge en lui, ne se développe qu'en puissance ; puis peu à peu et au fur à mesure que, sous son action, l'intelligible passe à l'acte, lui-même s'éclaire en nous, s'accuse plus nettement. Que, grâce au développement de nos connaissances spéculatives, nous arrivions à faire passer à l'acte tout l'intelligible en puissance, alors l'intellect agent pleinement dégagé s'unit à nous parfaitement et devient la forme de l'intelligence, et c'est par lui que désormais nous connaissons. Mais, comme c'est la fonction propre de l'intellect agent de connaître les substances séparées, plus rien ne nous empêche de les connaître aussi par lui : *Et hoc erit ultima hominis felicitas in qua homo erit sicut quidam Deus.* XII-301. S. C. G. L. III. C. XLIII. Ce n'est donc pas Hegel qui a découvert notre divinité par simple introspection. — (4) XII-305. S. C. G. L. III. C. XLV et CLVI.

portance souveraine qu'il y a à tenir l'âme pour la forme naturelle du corps, ce qui la rive aux sens. Aussi tous les philosophes qui, à la suite de Platon, n'ont établi entre l'âme et le corps qu'un lien fragile autant que mal défini, ont-ils été tentés de nous attribuer le mode de connaître des substances séparées, et ont-ils donné d'abord dans la théorie de la vision divine en cette vie, puis plus tard dans le système hybride de l'ontologisme avec Malebranche et Rosmini. S. Thomas s'en tient fortement au principe aristotélicien de l'union substantielle de l'âme et du corps, et il a raison. Le grave inconvénient, selon nous, est que toute sa théorie de la production des êtres et de la connaissance est construite sur le mode plotinien ou dionysien ; nos âmes elles-mêmes ne sont matérialisées que pour un temps : elles deviendront substances séparées, ce qui pourrait faire croire qu'elles l'ont toujours été. Mettons qu'il y ait complément et non opposition de doctrine, la soudure aristotélicienne en tous cas est visible. Mais il n'en est que mieux établi qu'il nous est impossible en l'état présent de connaître directement et en elles-mêmes les substances séparées (1). Elles nous sont inconnues non certes par défaut d'intelligibilité, mais, comme Dieu lui-même, par excès. Elles nous sont, dans l'ordre de la connaissance comme de l'être, supérieures d'un degré, et par conséquent ne nous sont pas proportionnées (2). Notre objet à nous, c'est le sensible, nous ne connaissons que lui et par lui, et, si nous pouvons énoncer quelque chose qui le dépasse — car il ne faut pas cependant qu'un si magnifique exposé du monde spirituel ne soit que de vaines paroles — ce n'est qu'autant que le sensible décèle l'intelligible et que l'imparfait manifeste le parfait (3). C'est donc le principe hiérarchique, expression analytique du principe de perfection, qui domine souverainement la théorie de la connaissance, comme celle de l'être. Rangés, du fait de notre corps, dans la catégorie des êtres matériels, nous ne pouvons comprendre que les choses matérielles. Or la matière n'est qu'une dégradation de l'esprit et ne le peut faire connaître en lui-même, mais dans la mesure seulement où elle le réflète, dans la proportion de ce qu'elle contient d'être. Et c'est exactement ce que nous-mêmes en pouvons savoir.

Par quel mot S. Thomas caractérise ce mode inférieur de connaissance ? Nous l'avons déjà vu en parlant de la connaissance que nous nous formons également de Dieu. C'est une analogie ; non pas un pur mot, une simple construction idéale sans plus de fondement, mais une connaissance qui atteint un fond de réel, quoique imparfaitement, d'un degré même plus élevé que celle par laquelle nous arrivons à Dieu, puisque celui-ci est en dehors des catégories du créé et

(1) *Quia substantiæ separatæ quæ sunt per se maxime intelligibiles excedunt genus formarum sensibilium, ideo intellectus noster invenitur debilis ad cognitionem earum.* XI-498. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 6. Et encore plus nettement : *Substantiæ separatæ ignotæ sunt nobis.* XXIV-171. De An. III. l. 11. — (2) XIV-78 ; XV-93. QQ. D. de An. a. 5. — (3) *Modus naturæ angelicæ est nobis ignotus secundum quod est in se, sed aliqualem cognitionem habere possumus de eis per similitudinem sensibilium rerum.* XV-103. Quodl. III. a. 7. — *Non tamen in perfectam (cognitionem ascendere) quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines, si quæ a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles.* I-557. S. T. I. Q. LXXXVIII, a. 2.

que de l'ange au sensible il n'y a qu'une différence d'espèce (1). Mais cette différence suffit pour creuser le fossé.

Si modestes que doivent en être les résultats, par quels procédés nous élèverons-nous à la connaissance de la substance séparée ? Par les mêmes, à peu de choses près qui nous ont déjà servi à élaborer l'idée de Dieu, à savoir par négation et par affirmation : le premier mode seul absolu, le second très discret. Tout ce qui dépasse le sensible ne nous est connu que par négation. (2). Et c'est le mieux que nous puissions dire de l'esprit qu'il n'est pas matière, qu'il n'est pas ou qu'il est autre que ce que nous constatons par nos sens. Affirmer davantage est imprudent, ce n'est pas illégitime cependant. Nous marchons même ici sur un terrain moins fuyant que pour le divin ; car de Dieu au monde matériel il y a un abîme infini ; du sensible au spirituel, il n'y a sans doute pas communauté de nature, mais les deux s'ordonnent dans la distribution logique de nos idées et s'encadrent dans nos catégories ; les deux sont des substances, séparées seulement par une différence spécifique. Nous en pouvons donc affirmer toute la raison commune, le genre commun pour l'appeler de son nom scolastique, réduits à des analogies pour la seule différence spécifique (3).

C'est en ce point qu'il nous semble pouvoir trouver l'explication de l'apparente contradiction entre les éblouissantes affirmations de S. Thomas, quand il expose la théorie des anges, et ses réserves un peu déconcertantes, lorsqu'il nous prévient de ce qu'on en peut connaître vraiment. On n'en peut en réalité rien connaître, rien appréhender de connaissance directe et sûre, puisque le pur intelligible qui est l'ange ne tombe pas sous la prise de notre intelligence. Mais, en dehors de l'appréhension immédiate de l'être, de l'intuition qui livre le fond des choses, il est pour nous un autre mode de connaître, ou plutôt de construire idéalement avec des notions puisées de divers côtés et agencées de notre mieux, de les ériger en édifices logiques, en systèmes qui n'ont pas la prétention d'être le réel, mais de l'imaginer, de le serrer d'aussi près que possible, et d'autant plus que les matériaux utilisés sont plus nombreux et plus voisins de ce réel et que les procédés techniques, c'est-à-dire ici, logiques, ont été plus fidèlement observés. Notre raison ne pénètre pas le mystère des choses ; elle rôde autour, lève des plans, dresse des devis, induit, déduit, imagine et suppose, et quand elle se croit suffisamment renseignée, elle construit. Avec tous les éléments fournis sur ce sujet par les données antérieures de la philosophie et de la théologie et les ressources de son propre génie, S. Thomas a édifié la théorie des anges, la plus concordante qui soit, avec les idées et les dogmes alors reçus, la plus logique, la plus claire et la plus minutieuse ; mais il nous prévient loyalement

(1) XXVII-477 ; I-557. Op. var. 26. C. VI. — (2) *De superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis... multo magis immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt ut earum quidditates apprehendamus, sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.* I-557. S. T. I. Q. LXXXVIII. a. 2. — *Omnia quæ transcendunt hæc sensibilia nota nobis non cognoscuntur nobis nisi per negationem. Unde de his cognoscimus quod sunt immateriales et incorporeæ.* XXIV-171. De An. III. l. 11. — (3) I-557. S. T. I. Q. LXXXVIII. a. 2.

que ce n'est qu'une construction. Ainsi l'a-t-il fait pour notre connaissance de Dieu. Nous allons maintenant rechercher directement en elle-même la portée et la valeur de notre connaissance ; mais déjà — et nous n'avons pas cru la chose inutile — nous en aurons déterminé la situation sur la ligne des intelligences, circonscrit l'objet et marqué les tendances et les procédés.

CHAPITRE IV

LA CONNAISSANCE HUMAINE
LES FACULTÉS INTELLECTUELLES DE LA CONNAISSANCE

I

Rapports de la connaissance humaine avec l'angélique

Mens hominis est quasi lucerna Dei accensa divino lumini (1).

Dans son développement hors de Dieu, le rayon Créateur a produit tout d'abord les pures intelligences. Mais, avant de s'engager définitivement dans la matière, il constitue, aux confins de l'un et l'autre monde, une catégorie d'êtres intermédiaires qui ont pour nous l'intérêt très particulier d'être nos âmes elles-mêmes, ou, du point de vue présent, nos intelligences, et aussi de concentrer en elles les caractères de l'esprit et de la matière. Et, comme le degré inférieur ne se conçoit bien que par ses attaches au supérieur, précisons les points de contact et de divergence des deux catégories d'intelligences : l'angélique et l'humaine.

Elles sont l'une et l'autre de Dieu ; mais l'une plus proche, commençant au contact divin, l'autre plus distante, à l'extrême du développement intellectuel (2). Elles sont l'une et l'autre immatérielles, puisque toutes les deux intellectuelles (3), et par conséquent aptes l'une et l'autre à tout comprendre (4) ; mais l'une complètement dégagée de la matière, l'autre, dans ses parties supérieures seulement (5). Dieu est l'intelligence, l'ange est une intelligence, l'homme n'a plus que l'intellect ; ce n'est plus en lui qu'une faculté, une forme de son activité, ce n'est plus sa nature. Il est, par rapport au monde spirituel, comme l'arbre qui pousse ses branches en plein ciel, mais envoie ses racines en terre profonde, dans le monde matériel. L'ange se déploie en pleine lumière, notre raison naît dans l'ombre de l'intelligence (6).

De cette différence de nature découle toute une série de divergences dans le mode de connaître. L'intelligence angélique est exclusivement intuitive ; son intellection est une vision directe et immédiate ; tout en elle est éblouissant d'évidence, d'où sa simplicité et sa fixité. La

(1) XVIII-319. In. Ps. Dav. 17. — (2) *Intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium, et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium, et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius et minus simile lumini divini intellectus...* VIII-65. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 3. ad. 1. — (3) I-382 ; VIII-227. C. Sent. II. D. XVIII. Q. II. a. 2. — (4) XIV-485 ; XXIV-71. 178. QQ. D. De Ver. Q. VIII. a. 4. — (5) IV-470. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 6. — (6) *Ratio oritur in umbra intelligentiæ... Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato ; sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat.* VIII-48 ; XV-62. C. Sent. II. D. III. Q. I. a. 2.

nôtre, par son plus haut sommet, par où elle se relie à l'ange, est encore intuitive (1) ; mais, si par là elle atteint encore — et nous verrons combien peu — les essences, elle ne les pénètre plus. Sa connaissance a l'universalité d'attribution, elle n'a plus l'universalité de l'être. Elle ne voit plus, comme le faisait encore l'ange, le tout dans le tout (2). Son mode normal de connaître est la raison qui est une recherche extérieure, lente, compliquée, sujette à l'erreur, qui va d'un connu très restreint à un inconnu hasardé (3). En même temps que l'intelligence, avec la série ordonnée de ses facultés, décrit une courbe descendante, l'objet qui s'y proportionne s'infléchit également. L'ange puise sa connaissance directement dans le rayon intelligible des idées divines (4), mais ce rayon est déjà si loin de nous, si affaibli, que nous ne savons et ne pouvons plus y lire (5). Nous n'avons plus gardé que la capacité de comprendre, sans les idées qui la font naturellement passer à l'acte (6). Notre intelligence est constituée en puissance absolue de son objet, elle est devenue l'intellect possible, elle a autour d'elle le halo de la matière (7) qui, si elle ne l'atteint pas dans son essence, l'enveloppe et l'obscurcit, et c'est par elle, par le décor sensible, que lui arrive diffuse la lumière que Dieu projette éclatante sur le monde des pures intelligences. Différence capitale qui nous livre au matériel (8), dont nous ne pouvons nous dégager qu'en recomposant, et jamais parfaitement dans la condition présente, l'unité de la lumière ainsi dispersée, qu'en retrouvant sous le voile de matière qui l'adombre le pur intelligible issu de Dieu (9). C'est précisément en cela que consistera toute l'œuvre de la connaissance que nous allons avoir à exposer : Comment nous entrons par les sens en contact avec les idées divines encloses dans la matière, et comment, par la raison d'abord, l'intelligence ensuite, nous arrivons, ou plutôt nous cherchons à dégager et à atteindre dans sa pure lumière la parcelle du divin, la participation de l'essence divine, dit S. Thomas, qui constitue les choses. Après quoi, remontant de la parcelle au tout, du rayon au foyer, nous rêvons d'unité. Mais encore cette synthèse progressive n'est possible que parce que le rayon intelligible qui nous arrive par les anges (10) nous en fournit les moyens qui sont de deux sortes. Pour dégager l'intelligible des données sensibles il nous parvient d'abord sous forme de projection lumineuse ou d'intellect agent (11). Puis, s'il n'a plus, ou s'il ne nous laisse plus voir les idées déterminées des choses où les anges puisent leur connaissance, il en garde cependant, dans son premier contact avec notre intelligence, les cadres généraux où elles pourront logiquement s'ordonner, c'est-à-dire les principes premiers, grâce auxquels nous pourrons introduire dans le multiple de notre connaissance la cohésion, l'ordre et l'unité (12).

(1) VIII-521. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. — (2) V-16. S. T. III. Q. XI. a. 6. — (3) I-407 ; IV-470. S. T. I. Q. LXIV. a. 2. — (4) VIII-65. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 3. — (5) I-470. S. T. I. Q. LXXVI. a. 5. — (6) XXVI-549. De Causis. L. 15. — (7) XXVIII-488. De Tr. Boet. Q. I. a. 1 — (8) VIII-65. C. Sent. II. Q. III. Q. III. a. 3. — (9) XV-82. QQ. D. de Ver. Q. XVIII. a. 1. — (10) XXVI-529. De Caus. L. 5. — (11) I-529. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (12) XII-354. S. C. G. III. C. LXXX.

II

Distribution de nos facultés de connaissance

Mais, avant de montrer le fonctionnement de notre faculté de connaître et comment elle procède du matériel à l'intelligible, du particulier à l'universel et du multiple à l'un, il en faut exposer l'organisation et les rouages divers. Cette organisation est compliquée, et les rouages nombreux chez nous autant que simples chez les anges. Tout se multiplie en descendant. Une autre raison s'y ajoute. C'est par notre intelligence et son mode de connaître que se fait la transition entre le pur esprit et la pure matière. Or ces deux éléments, s'ils ont en leur fond un principe unique qui est l'être, n'en constituent pas moins deux mondes, ou les deux pôles du monde, aussi distants que possible, qu'il faut cependant rapprocher et concilier dans la connaissance humaine : d'où cette multiplicité de facultés intermédiaires pour opérer l'élaboration du sensible et sa transformation en intelligible. Fractionnée à l'infini, l'opposition entre les deux s'accuse moins absolue et cette série de métamorphoses fait illusion à l'esprit. Nous aurons à dire ce qu'elles sont et ce qu'elles valent.

Le caractère essentiel de notre faculté de connaître qu'il importe de dégager de ce qui précède, c'est qu'elle est à la fois spirituelle et sensible, et va par conséquent se distribuer sur deux plans très distincts et comme en deux hiérarchies, indépendantes dans leur régime interne, mais très étroitement reliées et subordonnées pour l'œuvre de la connaissance : l'intelligence et les sens.

L'intelligence est par elle-même essentiellement indépendante de la matière (1). C'est un mystère peut-être que l'âme d'où elle émane soit à la fois esprit et forme naturelle du corps, et projette ainsi des organes ou des facultés, les unes purement spirituelles : l'intelligence, les autres purement matérielles : les facultés de nutrition par exemple, et d'autres intermédiaires, comme les sens ; mais c'est un postulat qu'il faut admettre pour rendre compte de ce qui va suivre. On peut tenter de l'expliquer cependant.

La matière n'est pas un élément positif des choses, elle n'est qu'une négation, une limitation ; il n'y a pas du spirituel au matériel une différence d'être radicale, mais générique. Les natures spirituelles sont celles qui ont assez de perfection ou d'être pour subsister par elles-mêmes et agir dans un rayon illimité ; les matérielles au contraire sont limitées dans leur essence et dans leur sphère d'action ; l'âme humaine, intermédiaire entre les deux, participe naturellement du caractère des deux. Dans sa partie supérieure elle subsiste par elle-même et son action s'exerce en dehors du temps et de l'espace : elle est intellectuelle. Dans sa partie inférieure, sa perfection trop réduite doit s'appuyer sur la matière et informer le corps ; exactement, elle se borne, elle limite son action à des points déterminés qui sont les dimensions quantitatives du corps et elle l'exerce par des organes spéciaux qui sont les membres et les sens (2). Qu'à cette ex-

(1) I-462. S. T. I. Q. LXXVI. a. 1. — (2) XXVII-312. Op. Var. 15. (E. F. 16). C. II.

plication l'on joigne ceci qu'en vertu du principe que le parfait contient éminemment l'imparfait et que le premier peut toujours faire, et mieux, ce que produit le second, il ne sera pas impossible d'admettre que l'âme, principe en soi spirituel, émette en dehors d'elle des facultés et des organes matériels, quand elle est conditionnée par la matière. Il y a une loi d'adaptation du monde spirituel au monde matériel comme de la nature physique à son milieu, ou plus généralement une loi d'adaptation de tout l'être qui se développe suivant le degré de perfection reçue et dans les conditions imposées à l'exercice de son activité.

Quoiqu'il en soit, l'intelligence est une faculté immatérielle ; ce ne sont au reste là que des aspects d'un même caractère : immatérialité, intellectualité et intelligibilité n'étant que des points de vue de l'être envisagé par rapport à sa subsistance, à sa capacité de comprendre ou à son aptitude à être compris. Nous pouvons même ajouter qu'intelligence est synonyme de connaissance de l'universel, parce que la matière qu'elle répudie est précisément le principe de l'individuation des êtres. Et c'est par là surtout que diffèrent intelligence et sens, parce que les sens sont la faculté de connaître le particulier, l'individuel, c'est-à-dire le sensible et le matériel.

Mais, parce que notre connaissance a sa source dans le sensible, et puisque nous ne pouvons plus comme les anges saisir l'intelligible dans le rayon des idées divines, cette nécessité va introduire dans l'intelligence elle-même un double principe (1), la faculté même de comprendre, ou intellect, qui à l'encontre de l'intelligence angélique pleine de formes, en est complètement dépouillée et vide, et se présente avant l'acte de connaissance comme une table rase : d'où son nom d'intellect possible. Et précisément, parce que l'intellect est en puissance de son objet et n'est qu'une faculté de réceptivité, et parce que aussi cet objet provient du sensible, il faut qu'il lui soit préparé et présenté apte à être compris. Ce sera l'office de l'intellect agent, principe actif de la connaissance, dont la fortune philosophique fut très diverse et dont l'histoire est pleine d'intérêt. Nous exposerons successivement chacune de ces fonctions telles que les fixa S. Thomas. C'est avec la synthèse de l'âme la partie la plus originale de son œuvre.

Nous venons de voir que l'intellect possible est une table rase, mais qui ressemble si peu à celle de Condillac (2) ; s'il est vide de toute connaissance déterminée, il est au contraire gros de toute la connaissance de l'avenir, non pas seulement en puissance, mais il la possède déjà dans son support universel, dans ses cadres généraux, dans les principes premiers qui la fondent et l'ordonnent (3).

Outre ce contenu qui représente le reliquat en nous du rayon intelligible, notre intelligence se distribue encore en degrés, sinon en étages différents, suivant ses procédés, et elle est alors intelligence proprement dite ou raison discursive, raison supérieure ou inférieure ; ou suivant son objet et ses applications, et elle est alors théorique ou

(1) X-24. C. Sent. IV. D. IX. Q. I. a. 4. — (2) La théorie du contenu de l'intelligence chez S. Thomas est par contre toute voisine de celle de Leibnitz qui, s'il ne s'est pas inspiré directement de S. Thomas, a du moins puisé aux mêmes sources platoniciennes. — (3) IV 519 ; XV-62. S. T. II. II. Q. CLXXXIV. a. 7.

pratique (1), munie sous ces deux aspects d'une trinité d'*habitus* : *intellectus, scientia, sapientia — synderesis, consciencia, sapientia* (2), suivant l'universalité et la dignité de l'objet auquel elle s'applique. Cela fait comme une échelle double qui d'une part monte du voisinage immédiat du sensible jusqu'aux plus hautes spéculations de la sagesse, et de l'autre redescend par les principes et les applications de la *synderesis* pour reprendre par l'action contact avec l'extérieur.

La faculté du sensible n'est pas moins bien ordonnée. Elle est à deux faces : l'une, les sens externes, tournée vers le sensible dans lequel elle plonge par l'action des cinq sens qui sont à la connaissance ce que sont aux arbres leurs racines, autant de canaux qui puisent dans la matière l'aliment de la connaissance pour le déverser dans le sensorium. L'autre, les sens internes, a pour but de compléter l'élaboration du sensible, de préparer et de présenter à l'intellect agent la matière de la connaissance d'où celui-ci dégagera l'intelligible pour en informer l'intellect possible. Ils se distribuent eux-mêmes en quatre facultés : à la base, le *sensus communis* qui centralise les différents sens ; puis, élaborant ces données, chacune en vue d'une fin spéciale et en contact étroit entre elles et avec le *sensus communis* d'où elles émanent, l'imagination, la mémoire et la cogitative. C'est par celles-ci que se fait la jonction avec les facultés intellectuelles.

Si étroitement liés qu'ils soient avec l'action extérieure, les sens n'ont pas d'*habitus* proprement dits pour le passage à l'acte, parce que seules en ont besoin les facultés qui ont la possibilité d'accomplir leur acte de plusieurs manières. Cependant les facultés supérieures des sens, si elles n'ont pas encore d'*habitus* naturels, sont déjà susceptibles d'acquérir des habitudes qui les prédisposent à leur acte. C'est la faculté motrice, sous la dépendance de la volonté inspirée par l'intelligence et la cogitative, qui commande aux nerfs, aux muscles et aux organes, encore que les mouvements dits *primo-primi* répondent à peu près à ce que nous appelons maintenant les réflexes.

Voilà donc en raccourci le tableau de nos facultés de connaissance (3) qui, chez nous, se complète nécessairement par celui des facultés de l'action, puisque l'action chez l'homme n'est plus exclusivement intellectuelle, ou, si l'on préfère, l'action intellectuelle, parce qu'elle est en nous de qualité inférieure, exige une élaboration préliminaire qui est l'action sur la matière, soit pour maintenir à l'existence le sujet de la connaissance ou le prolonger dans le temps par la génération et la nutrition. Marquons maintenant de traits plus précis chacune de ces grandes lignes.

III

Intellect possible. — Raison supérieure et inférieure. — Intelligence et raison. — Intelligence spéculative et pratique. Habitus. — Principes premiers.

Il n'est guère de question où l'ardent polémiste que fut S. Tho-

(1) I-505. S. T. I. Q. LXXIX. a. 13. — (2) II-362. S. T. I. II. Q. LVII. a. 2. — (3) XV-41. QQ. D. De Ver. Q. XV. a. 1.

mas (1) ait plus bataillé. Elle a des origines lointaines qui remontent presque à la formation de la notion de l'âme spirituelle et de l'intelligence qu'il faut en somme attribuer à Platon. Mais, en réaction sur le matérialisme antérieur, celui-ci avait conçu l'âme intelligente comme indépendante du corps, liée seulement aux organes comme le moteur au mobile. Pour expliquer le composé matériel que nous sommes, il avait introduit dans l'homme deux autres âmes : la sensitive et la végétative ; scission déplorable dont la métaphysique devait porter les conséquences jusqu'à S. Thomas, et même après (2).

La solution n'était du reste point facile ; car il s'agissait de concilier dans l'unité de l'âme deux caractères tenus alors pour contradictoires : l'intelligence spirituelle et les fonctions matérielles du corps. Aristote replaça dans les choses elles-mêmes leur véritable réalité que Platon avait mise dans ses idées séparées : l'âme devint la forme naturelle du composé humain, et les principes végétatif et sensible, au lieu de former des âmes distinctes, ne constituèrent plus dans l'âme unifiée et devenue forme du corps, que des facultés diverses. Sa pensée sur ce point n'est pas douteuse. Elle est moins claire pour ce qui est de l'intelligence ; et, quoique S. Thomas y trouve avec évidence sa propre opinion, nous n'engagerons pas le débat sur ce point. Aristote tient manifestement la faculté de comprendre pour un principe séparé ; mais, tandis que les Averroïstes l'entendront d'un principe réellement à part de l'âme et qui ne lui serait uni que le temps de la vie terrestre et par le moyen des phantasmates de l'imagination, S. Thomas en fait une faculté de l'âme au même titre que les facultés sensibles et végétatives, distinct seulement de ces deux dernières qui dépendent nécessairement du corps, alors que l'intelligence, issue des sommets immatériels de l'âme, en est complètement dégagée.

La question par ses conséquences était capitale. Si le principe intellectuel ne fait pas partie de l'essence de l'âme et subsiste par lui-même, d'une part il est proprement une substance séparée, une émanation soit de Dieu soit de l'intelligence première, une sorte de raison universelle qui, une en elle-même, ne fait que se participer, se prêter à une union temporaire et revient à Dieu ou rentre en elle-même à la dissolution du corps. Et de la sorte encore elle ne fait point partie essentielle de l'individu qu'est chacun de nous. Elle ne constitue pas un élément indissoluble de notre personnalité, laquelle, ainsi privée, à la mort, de son apport immatériel, se dissout, entraînant dans la ruine notre immortalité. Ce fut contre ces conséquences, déduites à plaisir par les Averroïstes de son temps, que S. Thomas lutta avec une inlassable énergie ; et, quoiqu'il en soit de l'opinion vraie d'Aristote qui n'eût peut-être pas désavoué le seul genre d'immortalité impersonnelle résultant pour les Averroïstes de la pérennité de l'intellect séparé, il faut savoir gré à S. Thomas d'avoir maintenu inté-

(1) La polémique est pour lui un désir et un besoin naturel au même titre que le désir de la vérité. XXVII-311. Op. Var. 15. (E. R. 16). c. 1. Il y aurait sur S. Thomas polémiste à faire une étude intéressante qui, sans nuire à l'auréole du Saint, accuserait mieux la physionomie vivante, active, diverse et presque passionnée que fut la sienne. — (2) Avec le mécanisme de Descartes, puis au début du siècle dernier avec la question de l'animisme et du vitalisme.

grale, avec la raison métaphysique et le bon sens, la personnalité humaine et l'unité du principe vital.

Les Averroïstes n'étaient pas au reste sur ce point ses seuls adversaires, ni les plus subtils. Ils s'en prenaient à l'intellect possible ils voulaient dissocier de l'essence de l'âme. La même divergence s'était produite pour l'intellect agent. Le principe au reste était le même. L'intelligence ne peut coexister avec la matière, ni en dépendre ; on ne peut réunir dans l'unité de l'âme le principe qui la fait se nourrir et sentir et celui qui l'unit à Dieu par la vérité. Mais, s'il est difficile de séparer de nous-mêmes la faculté par laquelle nous pensons, par contre il est impossible d'attribuer à un principe organique la lumière qui nous éclaire et nous fait comprendre, qui est en nous comme un rayon divin tout pur et qui n'entre en contact avec le sensible que pour le rendre intelligible. Cette explication paraissait d'autant plus naturelle que sur la tradition platonicienne et aristotélicienne l'Alexandrinisme avait greffé le principe gnostique de l'émanation des êtres. Tous les êtres, les intelligences surtout, sont constitués par le développement du rayon divin. Dans l'homme, ce rayon s'adombre sous le voile du corps ; il y coexiste pourtant avec l'élément matériel ; l'intellect possible pourra n'être qu'une faculté organique, liée aux sens et à la matière et susceptible de recevoir seulement les espèces intelligibles préparées par l'intellect agent. Mais celui-ci, qui n'est autre que l'impression en nous du rayon divin, ne saurait dépendre de notre vie organique ; il se prête, mais ne se donne pas, il reste substance séparée, lumière divine, la même, une pour tous les hommes, obscure d'abord en nous, mais que nous dégageons peu à peu par la science jusqu'à la percevoir dans tout son éclat, et nous sommes alors nous-mêmes comme des substances séparées. Ainsi pensait Avempace, au dire de S. Thomas, et, en bien des points, Avicenne lui-même ; et ils avaient pu trouver tous les éléments de leur doctrine dans Alexandre d'Aphrodisie et dans la Théologie de Proclus.

On a pu voir déjà combien la doctrine de S. Thomas est proche elle-même de cette dernière opinion. Nous aurons à préciser le caractère divin de l'intellect agent qui est incontestablement pour S. Thomas le prolongement en nous du rayon intelligible jailli de Dieu. Mais la différence, malgré tout, est considérable. Et c'est là le point précis de l'originalité de l'œuvre du grand docteur. Il a accompli ou achevé pour l'intelligence ce qu'Aristote avait opéré pour les formes des choses matérielles. Sans rompre certes leur lien de dépendance vis-à-vis des degrés supérieurs, et, par simple développement du principe de perfection, il a fait descendre les deux formes de l'intellect : actif et possible, des régions divines ou purement spirituelles, où depuis Platon on les reléguait pour, à la fois, les insérer dans la triple unité de l'intelligence, de l'âme et de la personnalité humaines. Sous ces deux formes, l'intelligence, divine dans ses origines, est nôtre ; ses éléments en sont indissolubles ; elle-même n'est que la faculté première de l'âme qui embrasse dans l'unité de son essence tous les aspects de notre activité. C'était donc une belle œuvre de synthèse et d'équilibre que S. Thomas avait réalisée en plaçant l'intelligence

humaine à juste distance de l'intelligence divine, avec laquelle on l'avait plus ou moins confondue, et de la matière où, avant lui, on l'avait enlisée et où elle devait bientôt retourner. Equilibre très instable néanmoins ; car, qu'il l'ait voulu ou non, et malgré l'élément divin qu'il maintenait très nettement dans notre intelligence, S. Thomas a définitivement séparé celle-ci de Dieu. Aussi, malgré le rappel assez confus du passé que constitue l'ontologisme de Malebranche, la courbe descendante des doctrines de l'intelligence, vers l'explication par le seul sensible n'a cessé de s'accentuer après S. Thomas. Le Thomisme fut au reste le premier à s'engager dans cette voie. Platonicienne et plotinienne encore dans ses principes et dans son esprit, la doctrine de S. Thomas fut, dans son école, à peu près exclusivement péripatéticienne, jusqu'à devenir un vulgaire et étroit sensualisme. Le renouveau de la scolastique ne semble pas, sauf chez quelques personnalités dissidentes, s'orienter vers une autre direction. Mais revenons à l'intellect possible.

Il est la faculté même de comprendre, d'élaborer l'acte de connaissance et d'en formuler le résultat dans le verbe. Il commence d'être dans le corps, mais il ne périt pas avec lui, parce qu'il en est indépendant quant à sa nature. Il est différent en chaque homme et se multiplie dans les individus par la division de la matière (1). S'il n'est pas tout l'être en nous et ne constitue qu'une faculté, c'est que notre être n'est pas tout entier immatériel, mais il est quant à lui de la même ligne que l'intelligence divine et que l'angélique. A quelle distance cependant ? nous l'avons indiqué déjà, et quelles conséquences s'ensuivent ? il importe de le préciser bien.

L'intelligence divine, identique à l'essence divine, se comprend elle-même et en elle comprend tout : c'est l'identité absolue du sujet et de l'objet de la connaissance. L'ange se comprend encore lui-même, ce qui ne représente qu'un objet assez limité ; il est donc en puissance de la connaissance du reste des êtres. Mais, parce qu'il est pure intelligence et que le milieu dans lequel il connaît est le pur intelligible des idées divines, il a, dès sa création, la connaissance de tout ce qu'il est susceptible de connaître. Au contraire, l'intelligence humaine, qui, par l'essence de l'âme, touche à la matière, ne comprend plus les êtres qui lui sont supérieurs, parce que leur intelligibilité la dépasse ; elle ne se comprend plus elle-même immédiatement dans sa nature, parce que cette nature est forme naturelle du corps et donc n'est plus immédiatement intelligible ; et, si elle est apte à comprendre les essences matérielles, celles-ci par contre ne sont pas intelligibles en acte, et donc entre un objet inaccessible et un autre qui se dérobe encore, l'intelligence humaine est d'abord privée de toute connaissance (2). Elle peut tout connaître, apte à devenir toutes choses (3) ; mais elle ne l'est primitivement qu'en puissance ; elle peut recevoir toutes les formes intelligibles, mais il faut qu'elle les reçoive. Qu'il y ait malgré tout dans notre intelligence un contenu obscur et latent qui au premier contact avec le dehors va se dessiner,

(1) VIII-224 ; IX-344 ; XIV-75. C. Sent. II. D. XVII. Q. II. a. 1. — (2) I-549 ; VIII-55 ; XIII-617. S. T. I. Q. LXXXVII. a. 1. — (3) *Est id quo omnia fieri.* I-498, 555 ; V-4 ; VIII-221 ; IX-223. S. T. I. Q. — LXXIX. a. 7

s'éveiller, comme la plaque sensible plongée dans un réactif, nous aurons à le dire bientôt. Mais il est très vrai que, pour S. Thomas comme pour Aristote, l'intelligence est, au point de vue de la détermination de sa connaissance, la table rase où rien n'est écrit ; elle est l'intellect possible, pure puissance d'acquérir les connaissances qu'elle n'a pas reçues par infusion, qu'elle ne contient pas en elle. Car, incontestablement, S. Thomas a banni de notre pensée les idées innées, s'il faut entendre par là les idées toutes faites, emmagasinées comme en un dépôt dans notre intelligence. Qu'on ne se méprenne point cependant : la table rase n'est qu'en opposition apparente avec les premiers principes connaturels. Quoique les origines historiques soient en ce point radicalement différentes, le travail de synthèse est ici complètement achevé. La table rase d'Aristote est pour S. Thomas plutôt un champ ensemencé ; ce n'est pas une plaque de métal sur laquelle il faille graver, c'est une plaque photographique qui porte comme une première impression de l'objet, tout au moins son cadre, et qu'il s'agit seulement de développer.

Précisons : notre intelligence porte en elle, tout prêts à jaillir au contact des choses, les principes premiers dans lesquels viendront s'encadrer, s'ordonner, se fonder et s'universaliser les notions individuelles et particulières fournies par les sens Mais elle n'a que ces principes généraux, amorce des constructions futures et qu'il faut eux-mêmes dégager de la nuit noire qui règne tout d'abord en notre esprit. Avant l'apport sensible elle n'a la connaissance d'aucun objet déterminé et spécifique ; elle n'a, comme dit S. Thomas, que des *universalia*. Nous en savons la raison : parce que, inférieure en intellectualité, elle ne peut voir dans le rayon intelligible que confusément et en gros : *sub quadam confusione et universalitate*, comme on voit vague et flou dans une lunette qui ne serait pas au point. Elle voit les grandes lignes, elle les possède en elle prêtes à se dessiner lumineuses ; le choc du sensible les fera jaillir et en même temps les illustrera de tous les détails précis des objets qui constitueront comme autant d'applications des principes qui fondent et leur existence et leur connaissance. Par où il apparaît que la conception de l'intellect possible, loin d'être une incohérence, est l'aboutissant logique et la conclusion nécessaire de tout le système.

Nous avons dit très exactes, ce semble, et la raison et la mesure de la potentialité de notre intelligence. Elle est la conséquence rigoureuse de sa capacité restreinte de connaître, et elle se proportionne aux nécessités mêmes de la connaissance ; car les choses matérielles sont assurément aptes à être connues, elles ont même un fondement à l'universalité ; mais elles ne créent pas la faculté qui les connaît, ni les lois suivant lesquelles elles sont connues : choses et pensée sont harmonisées et se répondent, parce que, en leur fond, être et intelligence sont identiques.

Parce qu'il est possible, l'intellect est réceptif (2), ce qui n'ajoute rien, mais permet de conclure qu'il est également passif, ce qui est

(1) *Tabula rasa in qua nihil scriptum.* VII-490 ; XII-617 ; XIV-94. C. Sent. I. D. XL. Q. I. a. 2. ad. 5. — (2) I-555, 350. S. T. I. Q. LXXXVII. a. 1.

un aspect un peu divers (1). On a tout dit sur la passivité de l'intelligence dans la doctrine de S. Thomas, et nous aurons à noter plusieurs points où il y a des lacunes évidentes, que l'analyse expérimentale de nos facultés de connaître a permis de combler. Mais, à considérer cette passivité à la source même de la connaissance, elle est incontestable et résulte nécessairement des principes posés. Si nous supposons un intervalle entre sa création et son premier acte, et cet intervalle est réel, notre intelligence se présente alors comme quelque chose d'absolument inerte ; elle est une force sans doute, la plus haute forme de la force, puisqu'immatérielle, mais une force à son point mort, qui ne peut se mouvoir sans excitation du dehors ; elle est pleine de virtualités, d'aptitudes, de désirs, d'activités latentes, mais le tout enveloppé d'inertie, d'ombre et de sommeil ; c'est une nébuleuse dont il ne faut que déterminer la condensation pour qu'en jaillisse la lumière, mais qui ne brille pas encore ; c'est un ressort tendu à l'arrêt et qui ne peut se déclancher de lui-même. Que le moindre choc se produise et tout l'organisme se met en branle, faiblement d'abord tant que les chocs sont faibles et rares et mal adaptés, mais bientôt de plus en plus actif, à mesure que l'exercice éveille ses énergies. S. Thomas a, pour caractériser la passivité de l'intellect une comparaison qui emporte toute une conception nouvelle et singulièrement tranchée. L'intellect, dit-il, est à son objet comme la matière première est à la forme (2).

Comment s'opère la réduction à l'acte ? Nous le dirons brièvement, L'intellect possible n'est pas en contact immédiat avec le sensible ; cela résulte et de l'impossibilité de proposer à une faculté spirituelle un objet matériel, et de la passivité même de l'intelligence qui reçoit son objet, s'y adapte et s'y identifie, loin qu'elle agisse sur lui. Or les données sensibles ne sont pas encore, tant qu'elles restent dans les sens, intelligibles. Il faut entre elles et l'intelligence un moyen terme, l'intellect agent, dont la fonction soit précisément de rendre intelligibles les phantasmates de l'imagination, ou plus exactement, de dégager des espèces sensibles l'espèce intelligible que celles-ci connotent et, pour ainsi dire, tiennent encloses sous la particularisation de la matière. Quand l'espèce intelligible est ainsi abstraite du sensible, apte à être objet de connaissance intellectuelle, l'intellect agent la présente, la projette sur l'intellect possible qu'elle informe et qui produit alors l'acte d'intellection — intuition ou raisonnement — finalement exprimé dans la conception du verbe. C'est en ce point peut-être que la passivité de l'intelligence semble excessive ; car, même déterminé par les formes de l'intellect agent, l'intellect possible ne sort de sa léthargie que pour recevoir lesdites formes, et non pour les recueillir, en provoquer l'afflux, les varier, les combiner et construire. Mais nous verrons que, si S. Thomas refuse à l'intellect possible comme tel toute initiative, il donne par contre à la raison, forme inférieure de l'intelligence, une activité toujours inquiète, toujours en quête de points de vue nouveaux, de constructions, de systématisa-

(1) IX-214. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 1. — (2) *Intellectus noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est potentia intelligibilia sicut materia ad naturalia.* I 105. S. T. I. Q. XIV. a. 2.

tions inédites ou adaptées. Et précisément il nous faut voir maintenant les différents modes d'activité de notre intelligence que nous avons surtout envisagée jusqu'ici sous son aspect de passivité et de dépendance vis-à-vis de son objet et de l'intellect agent (1).

I. — *Raison Supérieure et Inférieure.* — La distribution des fonctions intellectuelles dans la doctrine de S. Thomas est assez confuse et fréquemment superposée de divisions similaires dont les noms seuls diffèrent ou à peu près. La raison en est sans doute dans le procédé scolastique des classifications à l'infini, pour le monde intelligible en particulier qui s'y prête si bien et où la moindre nuance crée un degré, sinon une espèce. Elle est surtout dans la préoccupation propre à S. Thomas de concilier les données platoniciennes, représentées en l'espèce par Augustin spécialement, et les éléments aristotéliciens dont l'influence domine visiblement sa théorie de la connaissance. Aristote distribue l'intelligence du point de vue de ses procédés de recherche de la vérité, d'où la division en intelligence théorique et pratique, en *intellectus* et en *ratio* ; celle-ci discursive, celle-là intuitive. Augustin considère avant tout sa parenté divine et la gradation de l'objet auquel elle s'applique. Dès lors, la distribution des facultés de la connaissance étant basée sur le plus ou moins d'immatérialité de leur objet, et conséquemment sur leur plus ou moins grande universalité, on ne concevait pas qu'une même faculté pût, du même point de vue, s'appliquer aux choses périssables et sensibles et à la considération des choses éternelles et divines : d'où la distribution toute naturelle en raison supérieure et inférieure.

La première représente les plus hauts sommets de l'intelligence (2) Elle porte en elle l'image de la Trinité, image que n'a point au même titre la raison inférieure (3). Elle est l'étincelle détachée du rayon divin et qui constitue en nous notre part d'intellectualité, la flamme allumée au foyer divin (4), la participation de notre âme à la lumière de Dieu (5), le reflet de la clarté céleste (6), ce par quoi notre intelligence se rattache à l'intelligence angélique (7). Sa fonction est de considérer les choses nécessaires, éternelles et divines, soit en elles-mêmes, et c'est la suprême contemplation, soit comme règle et mesure des choses temporelles, ce qui est le premier aspect de l'intelligence pratique (8). Elle est la faculté du divin, sinon de Dieu lui-même (9). Elle a deux actes qui sont la simple intuition et la confrontation de son objet propre aux raisons éternelles (10) ; elle n'a donc de la raison, procédé discursif, que le nom. C'est par elle que nous rattachons aux idées divines nos connaissances tirées de la matière (11). En elle se subjectent les différents *habitus* qui lui faci-

(1) V-4 ; XII-208-9, 304 ; IX-223 ; I-495, 498 ; XIV-80. S. T. III. Q. IX. a. 3. — (2) *Quod in natura rationali supremum est.* VIII-521. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. — (3) I-500. S. T. I. Q. LXXIX. a. 8 et 9. — (4) VIII-521. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. — (5) XVIII-400. In. Ps. Dav. 30. — (6) XVIII-439. In. Ps. Dav. 35. — (7) VIII-521. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. — (8) VIII-317 ; I-501. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 2. — (9) XV-50. QQ. D. De Ver. Q. XV. a. 2. — (10) II-481. S. T. I. II. Q. LXXIV. a. 10. — (11) *Superioris rationis objectum, secundum conditionem naturæ, non est ipsa divina essentia, sed rationes quædam a Deo in mentem influentes et a creaturis acceptæ, quibus ad æterna conspicienda perficimur.* XV-84. QQ. D. De Ver. Q. XVIII. a. 1.

literont la compréhension des notions sublimes en lesquelles elle se complaît. C'est elle qui, en nous, n'est jamais sujette à l'erreur, soit dans la spéculation, soit dans la pratique, parce qu'elle se borne à la contemplation ou à la mise en action des principes premiers qu'elle perçoit intuitivement, et aussi parce que, à son sommet, elle lit à la lumière même du rayon divin.

La raison inférieure est notre intelligence aux prises avec l'aspect matériel des choses et bornée à ces choses, qui lutte, cherche, fait effort pour dégager une parcelle de pure et sûre vérité de l'amas de données confuses que nous apportent les sens (1), telle enfin que nous allons la voir s'exercer sous son nom propre de raison tout court. Elle s'oppose à la raison supérieure moins comme une faculté à une autre que par la diversité des fonctions ou même des objets, des procédés et des conclusions, l'une ayant pour terme la sagesse, l'autre la science (2).

Pas besoin n'est de noter ici l'inspiration platonicienne. Nulle autre philosophie n'a porté plus haut la dignité de la pensée humaine. Aristote, qui en a scruté mieux que quiconque l'aspect terrestre, n'a eu, quand il a cherché à la rattacher également à Dieu, que des termes équivoques dont certains de ses commentateurs tirèrent les opinions les plus bizarres.

Pour lui, l'intelligence se divise plus naturellement en *intellectus* et en *ratio*, qui ne se distinguent pas de la raison inférieure et supérieure par des caractères essentiels. Mais il apparaît nettement que l'*intellectus* cède pour lui le pas à la *ratio* alors que pour les Platoniciens la raison inférieure est bien peu de chose à côté des fulgurations de la raison supérieure. Suivant qu'il commente Aristote ou Denis, le *De anima* ou le *De Causis*, S. Thomas abonde tour à tour en l'un ou l'autre sens et plus souvent les complète l'un par l'autre.

L'intelligence est de par sa nature une faculté d'intuition ; comme l'expriment les mots eux-mêmes, elle lit au dedans et cueille au fond des choses leur essence (3). Quand elle l'atteint ainsi, l'être se laisse pénétrer, car il est lumineux et transparent, et les deux, elle et lui, dès lors s'identifient. C'est le mode même de comprendre et de Dieu et des anges, et c'est par ces hauts sommets que l'intelligence humaine se rattache aux intelligences supérieures et les prolonge (4), mais imparfaitement. Car, précisément parce qu'elle est la transition avec le degré supérieur, l'intuition n'est pas en nous le mode normal de connaître (5) et notre intellect est avant tout essentiellement discursif, raison plutôt qu'intelligence. L'intelligence a deux fonctions principales : fournir les cadres ou les principes de la connaissance et voir intuitivement. La raison remplit ces cadres, organise notre con-

(1) XV-50. QQ. D. De Ver. Q. XV. a. 2. — (2) VIII-317. C. Sent. II. D. X-XIV. Q. II. a. 2. — (3) *Intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur..... aliquis intelligere dicitur ex hoc quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodam modo legit.* XV-45 ; I-499 ; VII-90. QQ. D. De Ver. Q. XV. a. 1. — L'intelligence arrive à l'intuition par une série de trois opérations : *discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis ; cogitare est considerare rem secundum partes et proprietates ejus ; intelligere dicit simplicem intuitum intellectus in id quod est sibi præsens intelligibile.* VII-66. C. Sent. I. D. III. Q. IV. a. 5. — (4) VIII-521. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. — (5) I-367. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1.

naissance sur les données générales de l'intelligence, et présente à celle-ci la matière à laquelle s'appliquera sa faculté d'intuition (1). Ce sont du reste là encore moins des facultés différentes que des aspects divers d'une même faculté de perfection décroissante. En effet, si par l'intuition notre intelligence se rattache aux intelligences supérieures, par sa seconde opération qui consiste à composer et à diviser, c'est-à-dire à dissocier ou à unir les idées par le jugement, elle se rapproche plutôt de la raison (2).

La raison est l'adombration de l'intelligence (3). Elle est la forme de la connaissance qui s'établit définitivement dans le multiple et le quantitatif. Ce que l'intelligence saisit en soi et d'un seul coup d'œil, la raison l'atteint successivement, progressivement, par une série d'opérations ordonnées dans le temps (4), elle est essentiellement discursive (5). Elle est à l'intelligence ce que la recherche est à la découverte, le mouvement au repos (6). Elle n'aborde les choses que de biais, par approches successives, en allant du connu à l'inconnu, du particulier au général. C'est là une conséquence rigoureuse de notre faiblesse intellectuelle d'abord. Elle ne voit pas immédiatement dans une idée tout ce qui y est contenu (7), et, pour y atteindre, cherche des moyens termes, passe des principes aux conclusions, arrive à embrasser l'ensemble en le dénombrant en détail et ne comprend bien les principes que quand elle en a tiré toutes les conclusions possibles. Elle est énigmatique, dit S. Thomas ; elle déchiffre péniblement le mystère des choses et ne le découvre point toujours (8). Mais son impuissance et sa sujétion au multiple et au temps lui viennent surtout de la dépendance dans laquelle elle est vis-à-vis des sens. Nous n'avons de connaissances déterminées que celles que nous acquérons par les données sensibles (9). Or celles-ci sont des vues restreintes et particulières qui ne livrent qu'un aspect très limité des choses pris sur leur décor matériel. L'accident sensible connote sans doute l'essence individuelle ; mais encore, pour nous, le passage de l'accident à l'essence, du phénomène au noumène, reste incertain, et, pour que la conclusion présente quelque vraisemblance, il faut rassembler force données sensibles, les collationner, procéder lentement du connu à l'inconnu, contrôler sans cesse les conclusions, vérifier les hypothèses émises, composer et analyser, induire et déduire.

En résumé, les procédés discursifs de la raison peuvent se ramener

(1) XV-47. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — (2) L'intelligence a deux opérations : l'intelligence des invisibles par laquelle elle saisit l'essence de chaque chose en elle-même et l'intelligence *componens et dividens*, auxquelles s'ajoute le raisonnement. XV-11 ; XXII-2. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. — (3) *Ratio nihil aliud est nisi natura intellectualis adumbrata.* VII-62. C. Sent. I. D. III. Q. IV. a. 1. — *Quædam adumbratio intellectus, ut dicit Isaac.* IX-9. C. Sent. III. D. I. Q. I. a. 2. — *Ratio oritur in umbra intelligentiæ.* VIII-48. C. Sent. II. D. III. Q. I. a. 3. — (4) *Intelligit per continuum et tempus.* VIII-300. C. Sent. II. D. XXIII. Q. II. a. 1. — (5) *Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo, lumine intellectuali per continuum et tempus adumbrato.* VIII-48. C. Sent. II. D. III. Q. I. a. 2. — *Intellectus humanus ænigmaticus est... quia intelligit inquirendo et per continuum et tempus.* VIII-300 ; I-110. C. Sent. II. D. XXIII. Q. II. a. 1. (6) *Actus rationis qui est discurrere et intellectus qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparatur ad invicem ut generatio ad esse et motus ad quietem.* XV-45, 47 ; I-499, 504. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — (7) I-499. S. T. I. Q. LXXIX. a. 7 et 8. — (8) VIII-300. C. Sent. II. D. XXII. Q. II. a. 1. — (9) VIII-48, 300. C. Sent. II. D. III. Q. I. a. 2.

à quatre principaux : 1° *Discurrit et inquirit* (1) : dans la multitude de notions que lui fournit sans cesse l'apport sensible, elle va faire son choix, rôder autour de chacune, trier les plus suggestives, comparer, contrôler, éclairer celle-ci par celle-là ; puis, une idée saisie, elle s'y rattache, la tourne sous tous ses aspects, en fait le siège méthodique, jusqu'à la chute de la citadelle, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle la pénètre en son essence, qu'elle livre alors à l'intelligence. 2° Mais encore, dans cette chasse à l'idée qui est le propre de la raison, comment procède-t-elle ? Elle va d'abord du connu à l'inconnu. Le connu d'où part la raison pour ses recherches, ce sont les principes premiers que lui livre l'intelligence et dont l'évidence s'impose. Tout est dans ces principes, mais nous ne l'y voyons pas, et c'est là l'inconnu. Le travail de la raison consiste à faire voir que les connaissances déterminées, mais flottantes, abstraites des sens, sont contenues dans ces principes et en sont comme des conclusions, ou, comme dit S. Thomas, à appliquer les principes premiers, règles de la pensée, aux données fournies par les sens (2). 3° Raisonner, c'est donc procéder d'une idée à une autre (3). Pour cela deux voies s'ouvrent à la raison. (4) Les choses en effet s'enchaînent pour nous suivant deux principes de dépendance : la succession dans le temps marquée pour nous par la succession des impressions sensibles, et le rapport de cause à effet qui est la raison de leur apparition successive. La fin de la science est de connaître ces rapports ; après quoi, l'un des termes de ces rapports étant déterminé, il sera facile de passer à l'autre (5). Pour trouver ces rapports et les formuler, la raison a encore deux procédés : l'induction et la déduction. Par le premier, elle s'élève du singulier à l'universel ; par le second elle redescend de l'universel au particulier. L'induction pour S. Thomas est légitime puisqu'elle part d'un fondement universel, qui est l'essence et la nature des choses, immuable et identique dans tous les représentants d'une même espèce. Il faut avouer cependant qu'il en a assez modérément usé et que, pour lui, le procédé normal de la raison c'est la déduction. Il lui attribue, il est vrai, une autre portée et une autre valeur que celle qu'elle a maintenant. Nous ne voyons plus dans la déduction qu'une vérification de l'induction, la preuve de la justesse de notre opération, une addition que l'on refait de haut en bas après l'avoir faite de bas en haut. Mais, pour S. Thomas, tout est dans les principes qui s'imposent dès l'abord à l'intelligence ; il ne s'agit que de l'en tirer. Par eux nous avons une science globale et confuse ; la déduction nous fait voir clair dans cette masse d'abord indistincte. Elle est donc un procédé de découverte bien plus rapide et bien plus sûr que la lente observation ; car il ne suffit que de bien observer les règles du syllogisme, de raisonner en la bonne forme. La majeure est indiscutablement vraie ; il suffit que la mineure soit

(1) I-407 ; VIII-48. S. T. I. Q. LXIV. a. 2. — (2) *Processus rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas et inde procedat in aliquas particulares conclusiones.* XIV-585 ; I-504 ; II-362. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — (3) I-499. S. T. I. Q. LXXIX. a. 7 et 8. — (4) *In scientia nostra duplex est discursus secundum causalitatem.* I-110. S. T. I. Q. XIV. a. 7. — *Unde Isaac ratiocinatio est cursus causæ in causatum.* XV-45. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — (5) *Ratiocinari procedit de uno intellecto ad aliud.* I-499. S. T. I. Q. LXXIX. a. 7 et 8.

exactement dans la compréhension ou dans l'extension de la majeure et la conclusion suit rigoureuse (1). C'est par ces deux procédés, par la déduction surtout, que la raison s'épanouit dans ces constructions, véritables chefs-d'œuvre de l'esprit qui ont fait de la logique un art architectural et auxquelles la raison ne demande, en outre du plaisir qu'elle a de les édifier, que d'être conformes aux lois qui la régissent. Leur ensemble constitue la science (2).

De la multiplicité de données assurément complexes et parfois un peu confuses à recueillir à travers toute l'œuvre de S. Thomas sur les opérations intellectuelles, on peut en définitive dégager trois degrés principaux de la connaissance. Une première période de recherche où la raison, en contact avec le monde sensible, le perçoit intelligible, mais morcelé et par fragments, et sur ces données élémentaires s'exerce, discourt, va du connu à l'inconnu, opère un premier travail de synthèse en appliquant d'instinct les principes premiers que l'intelligence porte en elle et qui sont la condition de toute connaissance. C'est proprement le *discursus* ou la *ratiocinatio*. Dans la seconde période qui est celle de l'activité intellectuelle par excellence, l'intelligence vérifie et construit ; elle confronte les premiers résultats obtenus, avec les principes éternels, les vérifie par la déduction, les transforme en produits rationnels, les compose et les divise, et dès lors peut édifier ces magnifiques constructions qui la feront monter elle-même de la simple recherche des causes matérielles à la contemplation des vérités éternelles, de la science à la sagesse. Enfin, au cours de son développement, et définitivement quand l'édifice est achevé, l'intelligence se repose dans la claire vision des essences, dans la tranquille possession de l'être apparu lumineux. Dans quelle mesure ? nous essaierons de le déterminer. Mais nous n'avons pas encore atteint ces hauts sommets ; il nous faut du reste avant de montrer le fonctionnement et les produits de la machine intellectuelle, en examiner minutieusement un à un les rouages.

II. — *Intelligence spéculative et intelligence pratique.* — Dans ses rapports avec son objet, nous avons, dans la faculté intellectuelle, distingué l'intellect agent et l'intellect possible. Celui-ci, à son tour, suivant les procédés intuitifs ou discursifs dont il use, s'est distribué en *intellectus* et en *ratio*, ou, suivant la dignité de l'objet auquel il s'applique, en raison supérieure et en raison inférieure. Nous n'avons pas épuisé les points de vue. Tout en Dieu, même dans l'ange, est simple. C'est à peine si l'intellect possible se distingue théoriquement de l'intellect agent, et pour lui tous les objets ont la même dignité, étant tous perçus au même titre dans la clarté des idées divines. La seule différence est entre les diverses intelligences toutes spécifiquement distinctes. Les nôtres sont toutes de la même capacité essen-

(1) *Ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere.* XXII-294. In Phys. I. L. I. — (2) On pourra ajouter que la raison pour parvenir à la science peut suivre une double méthode : L'invention, *per inventionem*, qui consiste à trouver et à voir soi-même par les procédés précédemment décrits le rapport des conclusions aux principes, et l'enseignement — *per disciplinam* — qui nous les fait admettre seulement sur la foi du maître. IV-584. S. T. III. Q. II. a. 6. — Ce point de vue mériterait mieux qu'une mention, et il serait intéressant de rechercher le cas que S. Thomas fait de l'autorité en matière de certitude, beaucoup moindre qu'on pourrait le croire.

tielle ; mais en chacune les degrés et les fonctions se sont multipliés, et non pas seulement en vue de l'opération proprement intellectuelle ; car l'activité humaine, en s'engageant dans la matière, a revêtu d'autres formes, secondaires sans doute et subordonnées à l'intelligence, importantes cependant, essentielles même au composé organique que nous sommes. Et, parce que l'intelligence est l'opération suprême, que c'est par elle que s'obtient la fin dernière, c'est elle qui tient sous sa dépendance toutes les autres formes de notre activité (1). Une autre considération s'impose donc où l'on envisage l'intelligence en fonction seulement de sa propre pensée, puis dans ses rapports à l'action qu'elle commande (2). D'où la division de l'intelligence en spéculative et en pratique. Mais ce ne sont pas deux facultés séparées par des cloisons étanches et dont l'une pourrait atteindre à une certitude déniée à l'autre ; c'est la même faculté envisagée de points de vue différents, distincts seulement par la fin poursuivie, l'intelligence théorique n'ayant en vue que la seule considération de la vérité, l'intelligence pratique ordonnant en plus cette vérité à l'action en la communiquant à la volonté.

Parce que leur fin diffère, leurs moyens diffèrent aussi, c'est-à-dire les principes sur lesquels chacune s'appuie pour réaliser son but. Aussi verrons-nous les principes premiers de l'intelligence se distribuer naturellement en principes premiers spéculatifs et en principes premiers pratiques. Mais ces fins elles-mêmes sont, à leur terme extrême, identiques ; car, d'une part, la fin de l'action est subordonnée à celle de l'intelligence qui est la fin suprême, et de l'autre, le vrai et le bon, objet, l'un de l'intelligence, l'autre de la volonté, se compénètrent mutuellement (3). La volonté qui est la faculté générale de l'action humaine ne s'étend pas au-delà des bornes de l'intelligence. Dans les substances séparées, elle lui est même exactement proportionnée ; en nous son pouvoir d'élection est plus étendu, parce que l'intelligence moins clairvoyante est aussi moins astreignante, et le rôle de la volonté ou de l'action est précisément de rechercher obscurément et par parcelles le bien que l'intelligence ne montre que par éclairs. Quand la vérité et le bien sont obtenus à un degré suffisant et que la mort nous libère de nos incertitudes et de notre mobilité, alors les deux, vrai et bien, nous apparaissent dans leur unité, et la volonté possède parfaitement ce que l'intelligence lui montre indéfectiblement. Si donc il y a dispersion apparente dans nos recherches, il n'y a pas dissociation dans nos tendances, encore moins dans notre destinée, et l'intelligence pratique qui dirige la volonté dans l'action ne peut tendre à un but que l'intelligence spéculative n'aurait pas saisi avec au moins autant de certitude, car l'une ne passe à l'action que dans la mesure précise où l'autre la dirige (4).

(1) Nous verrons plus loin les rapports réciproques de l'intelligence et de la volonté. — (2) *Accidit alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus, nam intellectivus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus sed ad solam veritatis considerationem ; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. Intellectus speculativus per extensionem fit practicus.* I-503, 505 ; IV-393. S. T. I. Q. LXXIX. a. 11. — (3) *Verum et bonum se invicem circumcedunt.* I-503. S. T. I. Q. LXXIX. a. 11. — (4) *Intellectus practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.*

III. — *Habitus.* — De ce qui vient d'être dit que l'intelligence se distribue en spéculative et pratique, suivant qu'elle considère en eux-mêmes ou dans leur rapport à l'action les principes premiers, il suit que cette distribution s'opère dans la raison supérieure ou l'intelligence proprement dite (1) ; mais la bifurcation se poursuit naturellement dans la raison inférieure qui reçoit ses considérations spéculatives du degré le plus bas de l'intelligence spéculative, à savoir de la science, et ses règles d'application pratique du degré inférieur de l'intelligence pratique, c'est-à-dire de la prudence.

Car encore avons-nous à distinguer dans chacune des deux formes de l'intelligence : spéculative et pratique, toute une théorie de dispositions ou d'*habitus* qui vont lui permettre le passage à l'acte. Ce serait la matière d'une étude spéciale que de montrer comment les puissances ou facultés, conçues comme inertes et en puissance de leur objet, ne se déterminent à l'acte que par une série de conditions préparatoires qui sont des assimilations préliminaires et graduelles, puisqu'aussi bien toute connaissance se résout en une assimilation du sujet et de l'objet et même, au terme, en leur identité (2).

Le premier degré de ces dispositions est l'*habitus*, aptitude à la fois naturelle et acquise à poser un acte (3). C'est plus qu'une pure puissance, c'est déjà une inclination plus forte que ce que nous appelons de notre mot d'habitude, mais d'autant plus efficace que cette inclination est corroborée par la répétition des actes qu'elle rend plus faibles et plus agréables. Seulement c'est un moyen indifférent à la fin, il peut être bon ou mauvais, faciliter l'opération de la faculté où il se subjecte ou au contraire la paralyser. Suivant donc que les *habitus* se développent et tendent à favoriser l'opération naturelle de la faculté, ils prennent des noms qui ont leur application surtout dans la vie morale, mais se disent aussi de l'action intellectuelle : ce sont les vertus et les vices : dispositions immédiates à l'acte qui doit réa-

(1) I-501 ; VIII-317. S. T. I. Q. LXXIX. a. 9. — (2) On pourrait concevoir la théorie des dispositions ou *habitus* comme un correctif de la passivité des facultés, et ce ne serait pas inexact, mais la vraie cause en est plus haute. Il faut remonter pour l'entendre bien jusqu'à la notion de liberté ou de nécessité, de détermination ou d'indétermination dans les actes humains. Ces actes sont ou nécessaires, déterminés par la nature, ou laissés dans une indétermination plus ou moins complète, suivant qu'ils sont accomplis avec ou sans connaissance. La faculté dont l'exercice est déterminé par la nature l'est *ad unum*, parce que la nature, ou le créateur, a fixé la fin que cette faculté doit atteindre, ainsi que les moyens à cette fin ; mais ces moyens, elle les emploie nécessairement, et ne peut pas ne pas en user, n'en ayant pas d'autres ; par contre, elle n'a nul besoin de dispositions préalables, puisque, mise en présence de son objet, elle entre en jeu fatalement. Les facultés de connaissance et de volonté, celles-ci ayant leur source en celles-là, sont caractérisées par ceci qu'elles disposent de plusieurs moyens également propres à atteindre leur fin ; tous peuvent l'y mener, aucun ne l'y contraint ; d'où son indétermination, et par suite sa passivité, sa possibilité. Ce serait donc l'inertie absolue, si la théorie des dispositions n'intervenait pour faciliter l'acte de la faculté indéterminée, et établir ainsi une condition intermédiaire entre le pur déterminisme des facultés déterminées *ad unum* et l'inertie des facultés passives. Les *habitus* sont comme d'habiles coups de pouce qui sollicitent la faculté à se déclancher en lui laissant l'illusion de s'ébranler d'elle-même. Nous disons l'illusion, car ou ils suffisent à déterminer l'acte de la faculté, et l'on ne voit plus en quoi celle-ci diffère des facultés nécessitées, ou ils n'y suffisent pas, et alors il faut bien que finalement la faculté se détermine d'elle-même, ce qui rend peut-être inutile l'interposition des *habitus*. — (3) Nous ne parlons ici que des *habitus operativi*.

liser la fin de la faculté ou l'en détourner. Nous parlerons surtout des *habitus* qui jouent un rôle considérable dans la théorie de la connaissance de S. Thomas et qui se subjectent tous dans l'intellect possible ; car l'intellect agent, tout et toujours en acte, n'en a que faire ; à l'intellect possible au contraire, indéterminé de sa nature, il en faut pour se conformer à la rectitude de sa règle, laquelle est immédiatement l'intellect agent, et, en définitive, la vérité divine elle-même. D'où trois catégories d'*habitus*, l'un naturel, pour les notions qui sont déterminées immédiatement sur la lumière naturelle de l'intellect agent ; un autre acquis, pour celles qui sont déduites seulement de ces mêmes principes ; enfin, un *habitus* surnaturel, infus, la foi, pour les connaissances surnaturelles qui excèdent les forces de l'intellect agent, *habitus* qui fait participer notre intelligence à la rectitude de la règle première et dont nous n'avons rien à dire pour le moment (1).

Parce que l'intelligence n'est pas moins indéterminée du point de vue pratique que du point de vue spéculatif, il lui faut des *habitus* pour l'un et l'autre ordre, des dispositions à se formuler immédiatement des lois pour sa pensée ou des règles pour sa conduite, ou, pour parler le langage de S. Thomas, des dispositions à participer à la rectitude de sa règle. Dans chaque forme de l'intelligence nous en pouvons distinguer trois : deux propres à chacune : l'*intellectus* et la *scientia* pour la spéculation, la *synderesis* et la *conscientia* ou *prudentia* pour la pratique, et une commune à l'une et à l'autre : la *sapientia*.

Par son sommet l'intelligence humaine participe du privilège de l'ange de connaître immédiatement et sans recherche, non pas sans doute toutes choses comme l'ange, mais tout au moins les éléments généraux et les sources de la connaissance, laquelle se détermine ensuite et se particularise grâce à l'apport des données sensibles. Cette connaissance elle-même, pour intuitive et directe qu'elle soit, n'est pas d'abord et toujours en acte ; elle est en nous primitivement de par la nature, à l'état de disposition ou d'aptitude ; et, sous cet aspect, elle prend le nom spécial d'*habitus* ou d'*intellectus primorum principiorum* (2), quand il s'agit des principes de l'ordre spéculatif ; appliquée aux principes de l'intelligence pratique et dans l'ordre de l'action, elle constitue la *synderesis* (3). L'*intellectus* entendu en ce sens est donc proprement l'*habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit* (4). Quand, grâce à cette disposition naturelle, l'intelligence passe à l'acte et voit effectivement et clairement les principes premiers, elle garde son nom d'*intellectus* et constitue l'aspect intuitif de notre intelligence, borné au reste, ou à peu près, à l'intuition de ces principes. Ce n'est donc pas une faculté spéciale distincte de la raison ; c'est la raison elle-même dans la mesure où elle peut participer et participe réellement à la simplicité des intelligences (5). Quand elle agit, dirigée par ces seules influences, l'intelligence ne comporte ni défaillance, ni erreurs, car elle n'admet pas de

(1) IX-344. C. Sent. III. Q. XXIII. Q. I. a 2. — (2) Ne pas confondre l'*intellectus habitus primorum principiorum* avec l'*intellectus*, faculté d'intuition ; il y a entre les deux la différence de la faculté *in potentia* à la faculté *in actu*. — (3) II-335, 361, 577 ; VX-62, 63. S. T. I. II. Q. LI. a 1. — (4) XV-62. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — (5) XV-15. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1.

dispositions contraires qui les faussent ou les suppriment ; elles sont, comme dit S. Thomas, incorruptibles *per se et per accidens* (1).

Cependant, si l'intelligence part nécessairement de ces données primitives, elle ne se borne pas à la contemplation des principes premiers où les pures intelligences voient avec la même clarté tout ce qu'ils contiennent, mais où elle-même ne découvre qu'une connaissance vague et confuse (2). Cette connaissance, l'intelligence peut l'éclaircir et la préciser ; elle n'est vague que parce que l'œil qui la scrute est faible et manque de pénétration. Mais ce que nous ne pouvons pénétrer d'emblée, nous pouvons l'atteindre en procédant successivement et graduellement, en tirant des principes les conclusions qui y sont contenues : ce qui, nous l'avons vu, est l'office de la raison. Encore faut-il que nous ayons à cet effet une disposition qui nous facilite la chose, puisque nous ne sommes déterminés à aucune conclusion en particulier, et qui soit la science en puissance avant d'être la science en acte. D'où un nouvel *habitus* — *habitus scientiæ* — qui permet et facilite l'éduction des conclusions hors de leurs principes (3). ce n'est point une simple faculté de déduction car, comme telle, la déduction est un procédé de la raison inférieure. L'*habitus scientiæ* suppose des notions générales déjà acquises par la raison inférieure, mais non encore suffisamment vérifiées, non encore scientifiques ; il a pour rôle de collationner les premiers résultats tirés du sensible avec les principes premiers, de les éclairer de leur évidence et de les corroborer de leur certitude (4). Par lui l'intelligence constate que les conclusions tirées des faits sensibles sont conformes aux principes premiers, ou plus exactement sont contenues en eux, et elle les en déduit moins qu'elle ne les y voit. Quand l'intelligence passe de l'*habitus scientiæ* à l'acte, elle est en possession de la science proprement dite (5), qui est la connaissance des choses par leurs causes ou des conclusions dans leurs principes, connaissance qui est ainsi nettement métaphysique, complètement dégagée de ses origines sensibles, la seule qui ait une valeur absolue, et sur laquelle au reste nous aurons à revenir (6).

Mais encore cette valeur, elle ne la possède ni par elle-même, ni par les seuls premiers principes où elle se fonde ; encore moins la tire-t-elle du sensible qui lui fournit seulement sa détermination. Toute vérité, et donc toute connaissance, est divine ou participation du divin, et l'œuvre de cette connaissance même naturelle, même en cette vie, n'est achevée qu'autant que nous la rattachons à ses ori-

(1) II-343. S. T. I. II. Q. LIII. a. 1. — (2) XV-89. QQ. D. de Ver. Q. XVIII. a. 4. — (3) III-426. S. T. II. II. Q. XLVII. a. 7. — (4) XXV-496. In Ethic. VI. L. 5. — (5) XIV-584-5, 47. QQ. D. de Ver. XI. a. 1. — (6) Ainsi entendue, la notion métaphysique de la science, telle que la concevaient les anciens, ne s'oppose pas à celle que s'en font les modernes. Ce sont deux régions différentes superposées et hiérarchisées. La science moderne se voue à l'étude des faits, des données sensibles et extérieures et se borne à leur généralisation dont elle formule les résultats dans des lois dites de la nature. Les Anciens n'ont pas ignoré cette conception de la science, mais parce qu'elle relève surtout de l'observation sensible, ils ne lui attribuaient qu'une attention et une valeur secondaires. La vraie science pour eux était dans la spéculation de l'esprit qui confronte les résultats de l'expérience avec les principes premiers, par conséquent dans la recherche des causes qui seule fonde la certitude et procure la vérité.

gines et aux principes supérieurs d'où elle découle et dont elle n'est qu'une dispersion et une dégradation. Il faut donc à l'intelligence, non moins nécessairement, une aptitude spéciale, un *habitus* qui l'élève en quelque sorte au-dessus d'elle-même pour lui faire considérer, après le flux incessant des choses matérielles, l'immobile et l'éternel, tout au moins lui permettre le rattachement de ses connaissances fragmentaires à l'unité divine : c'est là précisément l'objet de l'*habitus sapientiæ*, qui ne se borne pas comme l'*intellectus* à la considération des principes, mais, sans les démontrer, puisqu'ils sont évidents, en juge (1). Il est la science des principes (2), il est aux principes ce que l'*habitus scientiæ* est aux conclusions ; celui-ci ramène les conclusions aux principes ; celui-là ramène les principes à la vérité première ; parce que, en effet, ces principes reposent en Dieu, fondement de toute vérité, la sagesse est la science de ce que notre connaissance a de divin (3). Elle est même plus qu'une simple appréhension ou une indifférente vision qui est le tout de l'*intellectus*, elle apprécie le divin qui est son objet et s'en délecte ; elle est une jouissance ; en elle s'opère l'union de l'intelligence et de la volonté, de la science et de l'amour (4). C'est que l'intelligence, en nous tout au moins, ne saisit que l'aspect idéal de l'intelligible ; les principes que nous percevons sont moins du réel que des notions abstraites, tandis que le divin auquel nous élève la sagesse est le fonds substantiel de l'être et nous ravit tout entiers. Par ces *habitus* nous arrivons à la sagesse tant vantée que les anciens proposaient comme but à nos recherches, comme récompense à nos vertus. C'est le terme de la connaissance qui a lui-même ses degrés. Après de longs efforts pour atteindre la vérité l'âme se repose enfin dans la pure contemplation, et peut parfois sur l'aile de l'extase s'élever jusqu'à la vision directe du divin. Mais si la philosophie ancienne a proposé à nos seules forces naturelles ces sommets sublimes, S. Thomas, avec toute la doctrine chrétienne, exige pour y parvenir tout un ordre de dispositions nouvelles et surnaturelles qui nous mènent graduellement et par assimilations successives jusqu'à la vision de Dieu, lequel est ainsi le terme de la connaissance comme il avait été le principe de l'être.

L'ordre dans lequel se superposent dans l'intelligence ces trois *habitus* est facile à déterminer. Logiquement les *habitus intellectus* et *scientiæ* dépendent de l'*habitus sapientiæ*, comme le particulier du général, puisque ce dernier considère les principes suprêmes et le fondement même de toute connaissance (5). Mais, dans l'ordre d'exercice de nos facultés, c'est l'*habitus intellectus* qui entre le premier en fonctions, puisqu'il doit fournir les éléments essentiels et les cadres de la connaissance. Puis vient l'*habitus scientiæ* qui coordonne et fonde notre science tirée du sensible. Enfin, quand l'intelligence a dégagé du créé son élément divin, c'est l'*habitus sapientiæ* qui entre en jeu pour le rationaliser, le constituer en science et hiérarchiser

(1) IX-593. C. Sent., III. D. XXXV. Q. II. a. 2. — (2) *Sapientia est scientia circa principia.* XXI-135. Ad. Cor. II. C. X. L. 2. — (3) *Sapientia est principaliter circa divina.* IX-593. C. Sent. III. D. XXV. Q. II. a. 2. — (4) *Et habet circa divina delectationem, ex dilectione causatam.* IX-593. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2. — (5) II-362. S. T. I. II. Q. LVII. a. 2.

toute la matière de la connaissance humaine en la rattachant à son principe souverainement premier qui est Dieu (1).

Dans la raison supérieure spéculative nous avons marqué les trois degrés suprêmes : *intellectus, scientiæ* et *sapientiæ*, qui graduellement nous élèvent du sensible à l'intelligible, et de celui-ci au divin. Dans le dernier, la sagesse, nous avons indiqué, toutes dirigées vers le ciel, les voies qui nous ramènent à Dieu, et dont la plus connue, la plus curieuse, la plus sûre peut-être, serait assurément la voie mystique, où l'on perçoit le divin moins à la lumière qu'il émet qu'au parfum qu'il répand et où l'on y tend de toutes les forces affectives de l'être.

Mais au vrai, envisagé sous son aspect de bien et de parfait, l'homme arrive également par la voie rationnelle,par l'intelligence pratique (2). Nous avons dit en effet que les principes premiers étaient ordonnés les uns à la vérité purement spéculative, les autres à l'action (3), distinction qui n'est pas inhérente à la vérité elle-même, une de l'unité de l'être à la fois vrai et bon, mais qui résulte de l'infirmité de notre nature, laquelle multiplie les moyens pour arriver à une fin unique. Les premiers relèvent de l'*intellectus*, les seconds de la *synderesis* (4). La *synderesis* se distingue de la raison pratique dans laquelle elle se subjecte, non comme une puissance se distingue d'une autre puissance, mais comme une aptitude se distingue de sa puissance (5). Comme l'*intellectus*, la *synderesis* est inamissible (6) et incapable d'errer (7). En même temps qu'elle manifeste les principes pratiques, elle formule à leur sujet les jugements universels de l'action que la conscience et la prudence appliqueront à notre conduite particulière (8). Elle a pour fonction de nous pousser au bien qu'elle nous présente sous son aspect le plus général et de proscrire le mal (9). C'est donc une sorte de conscience générale (10), une lumière qui illumine en nous les hauts sommets de la morale et nous montre indéfectiblement les grandes directions de notre activité consciente (11). Cette lumière, ces principes, que la *synderesis* manifeste en nous, ne sont autre chose que la participation de la lumière divine qui, envisagée du point de vue de l'action et de la fin, devient la loi éternelle (12). La *synderesis* est donc l'impression en nous de cette loi éternelle : *æternæ legis notio nobis impressa est* (13).

Nous pouvons dès lors nous expliquer le rôle au premier abord assez confus que joue l'intellect agent vis-à-vis des *habitus* de l'ordre tant spéculatif que pratique. Ils se subjectent dans l'intellect possible et dans cette partie de l'intelligence que S. Thomas appelle la raison supérieure, et ce sont eux qui permettent l'intellection ; mais ils ne

(1) II-362. S. T. I. II. Q. LVII. a. 2. — (2) III-426. S. T. II. II. Q. XLVII. a. 6. — (3) XIV-584. QQ. D. de Ver. XI. a. 1. — (4) *Hæc autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent.* VIII-522 ; III-426. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. — (5) *Habitus quodam modo innatus menti nostræ ex ipso lumine intellectus agentis sicut et habitus principiorum speculativorum.* VIII-319. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 3. — (6) VIII-319. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 3. — (7) VIII-522 ; XV-426. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. — (8) VIII-319. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 3. — (9) I-504 ; XV-63. S. T. I. Q. LXXIX. a. 12. — (10) XV-71, 74. QQ. D. de Ver. Q. XVII. a. 1 et 2. — (11) II-577, 564 ; VIII-318 ; XIII-597. S. T. I. II Q. XCIV. a. 2. — (12) II-572. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 2. — (13) II-571 ; VIII-521. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 3.

passent à l'acte, ne s'illuminent, et par conséquent ne montrent les principes de la pensée ou de l'action que sous la lumière que projette sur eux l'intellect agent, participation toute spéciale de la clarté divine, laquelle contient toute intelligibilité, mais ne nous livre à nous, intelligences inférieures, que les notions et les cadres généraux de la pensée et de l'action.

Si les principes premiers ne constituent pas à eux seuls toute notre connaissance théorique, la *synderesis* n'est pas davantage à elle seule toute la morale. Notre action, comme notre pensée, se disperse à l'infini. La multiplicité est la loi de la condition humaine, parce que l'homme est à l'extrémité de la ligne de perfection. Le rayon divin a déposé, ou éclairé, en nous les points lumineux sur lesquels il nous faut nous diriger : c'est à nous de distribuer ensuite et d'appliquer ces lumières à chacune de nos actions. Et c'est là la fonction de la conscience et de la prudence (1), qui ont ainsi un rôle analogue a celui de la science dans l'ordre spéculatif. Les conditions de notre action morale sont sans doute déterminées par les faits contingents de la vie, comme notre science l'est par les données tirées des sens, mais leur valeur et leur rectitude morale provient de leur conformité aux principes de la *synderesis* dont elles sont des applications et même des conclusions (2). La morale se présente donc comme une véritable science qui a ses principes immuables et ses déductions tirées de ces principes, dont la rectitude va de l'évidence de ces mêmes principes aux tâtonnements du probabilisme.

Mais elle n'est pas qu'une œuvre déductive. Comme la connaissance spéculative, après être descendue dans le sensible et le particulier pour l'ordonner, le vérifier et le conformer à l'éternel et à l'immuable, elle s'élève et nous élève jusqu'à cet éternel lui-même, qu'elle considère, il est vrai, sous son aspect de bonté et de perfection. Mais comme en Dieu, expression concrète du vrai, autant que du bien éternel, ces deux aspects des choses, distincts partout ailleurs, ne sont réellement qu'un, les deux formes de notre intelligence spéculative et pratique, finalement se rencontrent ; et c'est la même aptitude, le même *habitus*, la *sapientia* qui les porte l'une et l'autre, ou plutôt qui nous porte tout entiers à la recherche de la vérité et du bien suprême, qui nous le fait découvrir et goûter, comprendre et aimer. Et c'est alors seulement, quand l'âme va à Dieu de toutes ses forces réunies, par l'intelligence et par l'amour, qu'elle progresse et qu'elle est elle-même, puisque déjà elle est divine.

Ce ne sont pas au surplus les seules dispositions qui suffisent à l'intelligence pour l'élaboration complète de la connaissance qui s'achève, avons-nous dit, dans la possession du vrai et dans la joie du bien.

(1) Il ne faut entendre évidemment ici par ce mot, ni la conscience psychologique, ni la conscience entendue comme appréciation morale de l'acte *post eventum*, mais le jugement de valeur qui, avant l'action, déclare l'acte bon ou mauvais, et surtout la déclaration de l'intelligence pratique qui saisit la concordance de l'acte à émettre avec les principes de la *synderesis*, et donc sa rectitude morale. La prudence en question n'est pas proprement la vertu morale, mais l'*habitus* qui fournit les principes d'après lesquels se regit la vertu de prudence pour nous diriger dans le détail des actions individuelles et particulières. III-426 ; XV-71, 74. S. T. II. II. Q. XLVII. a. 6. — (2) III-426, 434. S. T. II. II. Q. XLVII. a. 6.

Intellectus et *synderesis*, et même, en leur principe, science et conscience, sagesse elle-même, ne sont que des semences naturelles, des aptitudes générales qui n'atteignent nécessairement leur but que dans leurs dispositions essentielles. Il faut encore, quand nos facultés, nos facultés morales surtout, s'engagent dans le particulier de l'action, toute une série de corroborations spéciales, de forces adaptées, qui les détermine, non pas sans doute nécessairement, tout au moins les incite à l'acte et leur fasse comme naturellement obtenir leur fin : ce sont les vertus qui, dans l'ordre naturel, ont leur fondement dans les *habitus* dont elles sont, pour ainsi dire, l'épanouissement, en partie dues à l'action de la nature, en partie à l'activité personnelle d'un chacun. Il y aurait plaisir de collectionneur à en développer le tableau savamment hiérarchisé ; mais, quoique ce ne serait pas tout à fait en dehors de notre but qui est surtout de montrer le développement hiérarchique des êtres et de leurs procédés en vue de la hiérarchie définitive de mérite et de bonheur qui doit se substituer à celle de nature, nous dirons seulement que cette éclosion est surtout marquée nettement dans l'ordre surnaturel où elle s'orne encore de toute une floraison de dispositions nouvelles : dons, fruits, béatitudes, auréoles, qui constituent autant d'approches, de moyens et de degrés d'assimilation à Dieu. Mais revenons au premier degré de cette participation, qui est le point de départ et comme le germe de tout le développement subséquent, aux principes premiers, dont il importe de préciser la nature, l'origine, la valeur, puisque c'est d'eux que tout procède.

IV

Les Principes Premiers

La théorie des principes premiers est le point central et caractéristique de la doctrine de la connaissance chez S. Thomas, celui où il a su opérer avec le plus de bonheur la synthèse du platonisme et de l'aristotélisme.

Pour Platon, l'intelligence humaine est naturellement pleine de toutes les espèces intelligibles qui sont comme des effluves des formes séparées, qu'elle peut comprendre et qu'elle comprendrait sans peine, si son union au corps ne paralysait son action. Les sens ont seulement pour fonction de réveiller l'âme, de lever l'*impedimentum* du corps. A cette théorie, Avicenne, imbu d'alexandrinisme, ajoute et précise. Les espèces intelligibles dont l'intelligence est le lieu sont, dans l'intelligence active, l'émanation directe de l'intelligence première, et l'intellect possible ne les comprend qu'autant qu'il se convertit vers celle-ci. L'action des sens est précisément d'exciter l'âme à se tourner vers l'intelligence active dont elle reçoit ses espèces (1).

Avec Aristote, nous sommes à l'autre pôle. L'intelligence est une table rase, et il n'y a rien en elle qui ne vienne des sens, même les principes premiers. La connaissance, il est vrai, ne s'élabore que sous l'action de l'intellect actif, mais le rôle de ce dernier ne paraît pas

(1) I-525-7. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 3.

dépasser celui de l'abstraction. Par quel lien se rattache-t-il, ainsi que l'intellect possible, aux intelligences supérieures ? Aristote n'a cure de le dire pour la raison très suffisante que les substances séparées n'étaient encore que les idées séparées de Platon qu'il écarte résolument ; et, s'il paraît admettre des êtres supérieurs à l'âme humaine, c'est seulement pour en faire l'âme des corps célestes.

S. Thomas ne pouvait ni séparer l'âme du corps, ni l'y borner. Nous avons vu déjà comment il avait résolu le problème pour l'intelligence ; voyons comment il l'a fait pour la connaissance elle-même, et sur ce point capital des principes premiers (1). Il tient fermement avec Aristote que toute détermination de la connaissance vient des données sensibles ; à Platon, ou pour mieux dire à Augustin et à Avicenne, il accorde tout le reste. Et ce n'est pas peu. Son mérite est d'avoir concilié, sans contradiction réelle, dans la connaissance, l'élément sensible et l'élément intellectuel.

Reprenons en raccourci l'exposé de l'irradiation de la ligne d'être et de la ligne de l'intelligible. Le faisceau des idées divines jailli de Dieu et infus aux pures substances intellectuelles, est pour elles le moyen nécessaire et suffisant de connaître tout. Il se projette également en nous ; mais notre intelligence réduite et tangente à la matière n'est pas à même d'y percevoir l'objet déterminé de sa connaissance ; non qu'il n'y soit, mais son intelligence dépasse notre portée et nous n'y voyons tout qu'en gros — *sub quadam universalitate et confusione* —. Précisons. Que reçoit du rayon divin l'intelligence humaine ? Deux choses : l'intellect agent, émanation directe de la lumière divine, qui contient en lui tout l'objet de la connaissance, mais que l'infirmité de notre intelligence ne sait pas y voir. N'y voit-elle cependant vraiment rien que la lumière qu'il projette sur les choses pour les faire intelligibles ? Non certes. Il est un second élément que le rayon divin dépose en nous : semence féconde sans laquelle notre intelligence resterait stérile, ou n'aurait tout au plus que des idées éparses et incohérentes dont la certitude autant que le lien lui échapperait. Ce sont les principes premiers : connaissance confuse, perception vague du contenu du rayon divin, aspect universel des choses entrevues dans leur source, mais comme en un clignotement d'œil, à travers l'écran de la matière, intelligible vu à l'état de nébuleuse, où tout se trouve mais où nous ne voyons rien de distinct. Non que cet intelligible en lui-même soit confus ; il ne le paraît qu'en raison de notre distance de lui. Si nous n'avions, comme l'ange, d'autre source de connaissance que ce rayon divin, nous resterions dans cette appréhension indistincte, au moins tant que notre âme serait liée au corps, car, une fois séparée, elle s'intègre dans les hiérarchies angéliques et comprend sur le même mode qu'elles.

Mais la matière qui nous voile l'intelligible nous offre une compensation et nous permet de le retrouver distinct, quoique caché en elle. La ligne d'être a constitué d'abord les substances toutes spirituelles, puis, par dégradations successives, par détente du principe parfait, elle a formé des substances qui, ne pouvant plus subsister par elles-mêmes, sont limitées, c'est-à-dire matérialisées : d'où l'homme et le

(1) I-525-7. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 3.

monde sensible. Mais l'homme et le monde sensible, pour réduits et diminués qu'ils soient par rapport au monde spirituel, restent comme lui des participations de l'être divin, et, en vertu de l'identité de l'être et de l'intelligible, ils correspondent à la ligne de l'intelligence et des idées du rayon divin. Ils en sont, dans le réel, dans l'ordre des êtres, l'équivalent et la reproduction. Et déjà nous pouvons entrevoir le principe de solution de l'antinomie que posait la connaissance. Ce que par infirmité d'intelligence nous ne pouvons voir directement dans le rayon divin, si nous pouvons le percevoir dans sa reproduction disséminée dans les choses, ce sera quand même le connaître, après un long circuit sans doute et, sinon dans sa belle unité, au moins avec des contours plus précis et des reliefs plus accusés.

Les obstacles, il est vrai, abondent. Ce n'est point le moment de les détailler tous. Supposons-nous en contact avec le monde matériel par les sens ; achevons même de dépouiller les données sensibles de leurs dernières notes d'individualité ou de matérialité en projetant sur elles la lumière de l'intellect agent qui n'en laisse plus voir que les caractères essentiels et intelligibles. Nous avons des idées pures ; nous n'avons pas encore fermé le cycle de la connaissance et relié la ligne des êtres, que les sens nous ont permis de saisir, à la ligne d'intelligence qui nous a échappé tout à l'heure, flottante, dans le vague des principes premiers. Ce sont ces principes précisément qui vont nous permettre de rattacher et de coordonner le multiple tiré des sens à l'unité de l'intelligible et du vrai, c'est-à-dire de l'être. Quel est donc exactement le rôle réciproque des principes et des données tirées du sensible ? Celles-ci déterminent ceux-là. Dans le rayon divin, ou dans les principes éclairés par l'intellect agent, nous ne voyions rien de distinct ; à la lumière de l'intellect agent, les données du sensible nous apparaissent comme le contenu précis et déterminé de ces principes, comme les conclusions diverses qui s'en dégagent, que, sans l'apport du dehors nous ne percevions pas, et qui viennent maintenant s'y insérer tout naturellement. Grâce à ce rapport, les principes premiers prennent forme et corps, pour ainsi dire ; nous les pouvons énoncer, nous les pouvons ordonner, car ils sont hiérarchisés aussi et de contenu plus ou moins complexe. Ce sont cadres vides d'abord et qui s'emplissent, sous l'influence du dehors, de notions de plus en plus riches, suivant que l'expérience est de plus en plus abondante.

A leur tour quel appoint fournissent les principes aux notions venues des sens ? Les deux éléments constitutifs de la connaissance : l'unité et la certitude. Ils permettent d'abord d'ordonner ces notions, en les montrant contenues en eux. Les idées de chaque chose n'étaient jusque-là par elles-mêmes que grain de poussière, sans support, ni rapport, émiettées et dispersées à l'infini. Dans le principe sous lequel elles vont se ranger et se classer, elles forment un tout ; avec les idées voisines elles soutiennent des rapports ; avec le principe dont elles apparaissent une conclusion elles constituent une hiérarchie ; avec l'ensemble dans lequel elles s'insèrent elles atteignent à l'unité et il s'en dégage une harmonie. Nous avons vu l'ordre des choses sortir de Dieu et s'étaler dans le réel en ondes successives et rythmées. Mais

les sens nous manifestent ce réel pêle-mêle au gré du hasard et de nos besoins. Grâce aux principes premiers, dont les termes au contact des données sensibles, se joignent spontanément et se formulent absolus, l'intelligence retrouve l'ordre des choses qu'elle portait en elle, dans le rayon intelligible, mais que, faute de détermination précise, elle ne pouvait lire.

Car il faut maintenant reprendre et préciser un caractère des principes premiers que nous avons jusque-là laissé vague. Nous avons dit qu'ils étaient des cadres vides où s'inséraient les notions déterminées par l'objet extérieur de la connaissance. Cela n'est vrai qu'apparemment. Les principes premiers, avant l'apport du sensible, ne nous paraissent vides que parce que nous n'en percevons pas distinctement le contenu ; mais tout est en tout, et dans ces principes perçus par une intelligence supérieure tout apparaîtrait en lumière et en évidence. L'apport sensible est donc comme le bain révélateur qui « développe », qui rend visible à notre intelligence le contenu de l'intellect agent déjà impressionné et chargé de tout le monde intelligible.

Il ne faut cependant pas en conclure que cet apport n'a qu'un rôle occasionnel. Dans la ligne des choses, comme dans celle de l'intelligible, l'être est partout identique à lui-même. Le monde sensible contient en lui les idées et leurs rapports nécessaires, mais encore obscurs et inintelligibles, c'est seulement la lumière de l'intellect agent et des principes premiers qui nous les rend perceptibles. Ces idées et leurs rapports existent donc et dans la donnée sensible et dans l'intellect agent ; dans l'un supérieurs à notre intelligence et dans l'autre inférieurs ; dans le rayon intelligible, sous leur forme intelligible ; dans le sensible, sous leur forme d'êtres ou de réel en soi. De la rencontre des deux jaillit la clarté proportionnée à notre degré d'intelligence, et dès lors peut s'effectuer l'acte de connaissance, dont ainsi nous aurons à dire, en précisant bientôt ses caractères essentiels, que, si elle n'est pas une réminiscence sur le mode platonicien, elle est bien près d'être une reconnaissance, la constatation que les choses extérieures perçues par les sens sont conformes, identiques même, aux idées divines, qui ne sont pas directement perçues par notre intelligence, comme le font les anges, mais par l'intermédiaire des premiers principes qui en sont la participation en nous (1).

Il apparaît également par là comment les principes premiers, en même temps que l'unité, confèrent la certitude à notre connaissance. Les données sensibles ont leur genre propre de certitude ; mais elles ne livrent directement que les caractères individuels et matériels des choses. Et de l'individuel il n'y a pas proprement de science. C'est à son soutien, la substance, et à ses autres causes, par conséquent aux idées pures qui en sont en nous la représentation, qu'il faut remonter pour trouver un terrain ferme où asseoir solidement la vérité. La vérité d'un objet nous apparaît, lorsque, à la suite des différentes opérations sensibles et intellectuelles, celui-ci arrive sous le regard intuitif de l'intelligence qui lit en lui, le pénètre, s'identifie à lui, et constitue avec lui une sorte de tout lumineux où les deux aspects de l'être, intelligence et intelligibilité, se confondent. C'est alors l'évi-

(1) XIV-323, 551, 584, 585, 587, 17. QQ. D. de Ver. Q. I. a. I.

dence, et il n'y a, semble-t-il, plus rien à dire. Mais encore, dans quelles conditions se réalisent cette pénétration et cette identification de l'intelligence et de son objet ? Qu'est-ce qui détermine cette luminosité ou cette intelligibilité parfaite de l'objet et par suite l'adhésion irrésistible de l'intelligible ? Précisément la lumière projetée sur l'objet par l'intellect agent, l'insertion de cet objet dans les principes et sa correspondance à ces mêmes principes, son agencement à sa place dans les cadres de la pensée, c'est-à-dire en définitive la constatation que l'idée de l'objet reçue des sens correspond à l'idée similaire du rayon intelligible que l'apport sensible a déterminée et rendue visible, et que les deux en fin de compte n'en font qu'une, n'étant que les aspects d'une même réalité : l'objet extérieur, sa représentation intelligible dans la pensée et son prototype dans les idées divines projetées vaguement en nous dans la lumière de l'intellect agent et des principes premiers (1). Cela suppose assurément l'accord absolu du monde réel et du monde intelligible : mais nous avons dit que c'est le postulat fondamental de la conception des choses que se fait S. Thomas, et nous aurons à y revenir en cherchant à déterminer la valeur de la connaissance.

Les principes premiers ainsi placés à leur rang dans l'économie générale de la connaissance, il reste pour les entendre mieux, à en préciser l'origine, les caractères, l'ordre et les rapports avec les autres facultés.

Ce sont, dit S. Thomas, des règles générales et la mesure de tout ce que l'homme peut avoir à penser ou à faire. Ils sont eux-mêmes sous la dépendance de la raison naturelle dont la règle suprême est la vérité divine (2). Pour acquérir la science, nous avons, préexistants en nous, dit-il, les germes des sciences qui sont les premières notions de l'intelligence que nous manifeste la lumière de l'intellect agent. Dans ces principes universels, tous les autres principes sont inclus comme en quelques raisons séminales. Acquérir la science, c'est tirer de ces connaissances générales les connaissances particulières qui y sont contenues en puissance et comme en gros (3). Ce que sont les raisons séminales aux choses naturelles, les principes premiers le sont à notre connaissance : des semences ou des pépinières de science, semées par le rayon de l'intelligence divine : *semina, seminaria scientiarum* (4). En eux tout l'objet de notre connaissance préexiste virtuellement. La connaissance consiste à faire passer à l'acte tout ce contenu potentiel, comme du fœtus sort l'animal avec tous ses organes (5). Et cela sent fort l'influence d'Augustin. Mais, au contact d'Aristote, les principes premiers prennent une allure plus logique. Ils deviennent plus nettement les notions communes d'où dérive non plus tant la connaissance que la démonstration de la connaissance,

(1) *Certitudinem scientiæ habet aliquis a solo Deo qui nobis lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus ex quibus oritur scientiæ certitudo... et tamen scientia ab homine quodam modo causatur in nobis.* XIV-587. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — (2) *Ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.* II-561. S. T. I. II. Q. XCI. a. 3. — (3) XIV-584. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — (4) XIV-591. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 3. — (5) XV-65. QQ. D. de Ver. Q. XVI. a. 2.

les appuis fermes et indiscutables sur lesquels repose la solidité des conclusions (1), les lois du raisonnement, *regulæ demonstrationum* (2).

Puisqu'ils sont les règles de la vérité et les lois de la pensée, il ne peut être indifférent d'être fixé sur leur origine et leur formation, parce que celles-ci nous découvriront la nature même de notre connaissance. Cette origine et cette formation sont doubles, très diverses, mais non contradictoires, et il importe de ne négliger ni l'une, ni l'autre influence sous peine de dangereuses conséquences (3).

Les premiers principes dans l'énoncé que nous en formulons résultent de deux éléments : un apport divin ou rationnel et un apport sensible ; leur évidence vient d'en haut et leurs termes d'en bas. Le dosage est assez délicat ; nous laisserons le plus possible S. Thomas s'expliquer lui-même.

Les principes premiers sont une participation de la lumière divine, participation qui, nous le savons, se traduit en nous par l'intellect agent et les principes premiers (4). Ne retenons pour le moment que ce dernier appoint. La raison humaine ne reçoit pas la pleine autorité de l'intelligence divine, mais elle y a part à sa manière, qui est déficiente. Elle n'y puise donc pas la connaissance de toute vérité, mais seulement de quelques principes généraux qui la guideront ensuite dans la découverte du particulier ; il faut entendre toutefois que ce particulier est contenu lui-même dans la loi éternelle (5). Par conséquent toute connaissance de la vérité est une irradiation et une participation de la loi éternelle, comme dit Augustin, et toute créature ne peut connaître qu'en fonction de l'irradiation plus ou moins grande qu'elle a reçue (6). L'illumination du soleil intelligible qu'est Dieu est donc à notre esprit ce qu'est aux choses extérieures la lumière du vrai soleil (7). Ainsi de l'unique vérité incréée résultent dans nos âmes des vérités multiples, comme d'un seul visage résultent dans un miroir brisé un grand nombre d'images. La part de notre intelligence à cette irradiation consiste tout d'abord et surtout dans les principes premiers évidents par eux-mêmes ; quand donc par eux nous jugeons de tout le reste, c'est sur la vérité première à laquelle ces premiers principes empruntent leur vérité que notre jugement se fonde (8). Et puisque toute doctrine humaine n'a de valeur que par la vérité de ces principes, c'est en définitive Dieu seul qui est notre principal maître intérieur (9). D'où cette conclusion logique : En celui qui apprend la science préexiste, non certes à l'état parfait, mais, comme en des raisons séminales, dans les notions universelles dont la con-

(1) XIV-427. QQ. D. de Ver. Q. V. a. 4. — (2) XXVIII-470. de Trin. Boet. Q. L. 1. — Il serait ainsi plaisant de constater combien S. Thomas subit l'influence de son guide du moment, et comment aussi l'influence aristotélicienne va grandissant aux dépens de celle du platonisme et de l'augustinianisme. Cependant le désir de concilier les deux tendances est constant et, somme toute, la conciliation est heureuse. — (3) Pour avoir trop réduit la part de l'expérience, le platonisme est allé à l'idéalisme et, pour avoir oublié l'importance des éléments innés de la connaissance, la scolastique, thomisme en tête, est allée au sensualisme. — (4) XV-575. Quodl. X. Q. IV. a. 7. — (5) II-564. S. T. I. II. Q. XCI. a. 3. — (6) II-572. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 2. — (7) *Unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea qua pertinent ad naturalem cognitionem.* III-21. S. T. I. II. Q. CIX. a. 1. — (8) XI-473, 504 ; XIV-323. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. I. a. 3. — (9) *Constat quod Deus solus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat.* XIV-585. QQ. de Ver. Q. XI.a. 1.

naissance nous est innée et qui sont comme le germe des notions subséquentes (1). C'est donc de Dieu seul que toute science tire sa certitude, de lui qu'elle dérive, en lui qu'elle se fonde par l'intermédiaire de l'intellect agent et des principes premiers (2).

Cela est absolument conforme à la théorie précédemment exposée du déploiement de la ligne de connaissance. Le rayon divin, quand la création l'a fait entrer dans le fini, produit successivement et par dégradation continue les intelligences angéliques qui possèdent en ce rayon même toutes les données de leur connaissance, puis les intelligences humaines qui n'y trouvent plus que la capacité de comprendre, la lumière nécessaire pour voir et les cadres où viendront s'insérer et se vérifier des notions dont la détermination a sa cause au dehors. Tout cet appareil de la connaissance procède de Dieu, intelligence et vérité première. Mais ne nous méprenons pas sur la portée de ces affirmations. Il n'y a ni illuminisme, ni ontologisme, ni rien de ce qui pourrait porter à confondre l'ordre divin et l'ordre humain. Ce sont là des participations du divin comme est tout le créé, celles-ci seulement plus spéciales, plus divines en quelque sorte, parce que plus immédiatement issues de l'intelligence première, mais du même ordre en définitive que le reste du créé, et surtout intimement incorporées à la nature et à la personnalité humaine. Avec S. Thomas, le mythe de l'intellect séparé — agent ou possible — a vécu. Nous sommes de Dieu, mais nous sommes nous. Les premiers principes sont des irradiations de lumière divine en même temps que les lois de la pensée et les règles de nos démonstrations : Il suffira à Kant d'oublier le premier de ces deux caractères.

Parce qu'ils sont de Dieu et parce qu'ils nous sont propres, les principes premiers conséquemment sont innés. S. Thomas le dit sur tous les modes. L'intelligence des premiers principes nous vient de la nature ; aussi leur connaissance est-elle naturelle (3). La notion de la loi éternelle est imprimée en nous (4). Les principes premiers existent en notre intelligence de par la nature (5) ; leur connaissance nous est innée (6).

Mais l'innéité de S. Thomas n'est point celle de Platon. Il ne faut donc pas entendre que les premiers principes sont expressément formulés en nous et que nous n'avons qu'à souffler sur la poussière qui les cache pour les faire apparaître. Ce n'est ni un dépôt très ancien, ni une révélation, c'est un dégagement. La clarté des premiers principes brille à nos yeux un peu comme le feu jailli du silex ou de l'allumette. Il y est ; mais il faut, de nécessité, le choc ou le frottement pour déterminer la combustion. L'apport sensible est aux principes ce que le frottement est à l'étincelle : il les dégage et alors ils brillent d'eux-mêmes. Cela ne semble pas si différent de ce que dit Platon ? Peut-être ; il y a cependant des nuances. Les principes se formulent en

(1) XIV-585. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — (2) XIV-47, 587, 591, 603, QQ. D de Sp. Q. I. a. 9. — *Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.* I-529. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (3) II-335. S. T. I. II. Q. LI. a. 1. — (4) II-571. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 1. — (5) XII-493. S. C. G. IV. C. XI. — (6) *Quarum cognitio nobis est innata.* XIV-554. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6. —. *Quorum cognitio naturaliter est nobis indita.* XIV-575 ; XXVIII-508. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 11 et 12.

nous par une collaboration étroite et une sorte de compénétration réciproque de l'élément intellectuel et de l'élément sensible (1). Leur élément matériel est constitué par les termes ou notions associées dans l'énoncé du principe ; l'élément intellectuel est l'évidence qui les éclaire, et la nécessité qui les unit. Le premier provient des données sensibles ; le second de la lumière de l'intellect agent, et, en remontant aux sources, de la vérité divine. Car, ne l'oublions pas, le rayon de l'intelligible n'est plus pour nous qu'une lumière où notre intelligence ne peut plus rien voir de précis et d'objectif ; mais que l'expérience fournisse les termes par lesquels s'énoncent les principes (2) — et ces termes sont les premiers que nous fournit l'expérience, parce que les principes s'énoncent par les notions les plus élémentaires et les plus primitives — et la première notion qui s'accuse à nous est la notion d'être qui est le fondement de tout (3). Dès lors ces termes sous la projection lumineuse de l'intellect agent, nous apparaissent immédiatement, nécessairement et indéfectiblement unis (4). Ces termes une fois juxtaposés, le principe se formule en quelque sorte de lui-même ; mais il a fallu le concours de ces deux éléments : la détermination par le sensible (5) et l'évidence tirée de notre propre esprit (6). Ou, plus exactement, si l'on veut aller bien au fond, les principes sont inscrits en leur entier et dans la pensée et dans les choses ; mais ils le sont dans notre pensée en caractères trop étincelants pour nous, et dans les choses, en caractères trop peu visibles. Leur conjonction par l'expérience les met au point, à notre point, et dans les choses et dans la pensée, en les déterminant dans la pensée et en accusant dans les choses leur vérité réelle. C'est pour cela que nous les tenons pour vrais au double point de vue de l'objet et du sujet, et qu'il nous semble les retrouver en nous autant que les découvrir dans les choses (7).

Le premier caractère des principes ainsi formulés est l'évidence (8) ; ils sont comme un soleil en son midi, ils brillent, et de leur lumière propre ; pas besoin n'est de les confronter avec d'autres notions, ils sont « autolucides » (9), *per se nota* (10). Non seulement ils éclairent, mais leur clarté s'impose, l'intelligence y adhère nécessairement et ne

(1) *Intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta.* VII-10. C. Sent. I. Prol. Q. I. a. 5. — *Licet ad determinationem eorum (principiorum) sensu et memoria indigeamus...* VIII-319. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 3. — (2) XIV-519 ; XXVIII-537. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — (3) XII-224. S. C. G. II. C. LXXXIII. — (4) *Ex ipsa natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est sua parte majus, et simile est in ceteris, sed quid sit totum et quid sit pars, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas.* II-335. S. C. G. III. C. LXV. — *Unde Philosophus Principia cognovimus dum terminos cognoscimus.* VII-51. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 2. — (5) XIV-519. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — (6) *Habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur.* IX-367. C. Sent. III. Q. XXIII. Q. III. a. 2. — (7) Il n'est pas nécessaire de souligner, mais il serait intéressant de développer l'affinité sur ce point de la doctrine Kantienne et de la doctrine Thomiste. — (8) Dans le commentaire du XIIe Livre de la Métaphysique. (XXIV-476. In Metap. IV. L. 2). S. Thomas avec Aristote ramène à trois les caractères des principes premiers : *Tres sunt conditiones firmissimi principii* 1° *quod circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare,* 2° *ut sit non conditionale, sed per se notum,* 3° *ut non acquiratur per demonstrationem, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum.* — (9) I-521. S. T. I. Q. LXXXIII. a. 4. — (10) II-557 ; VIII-522.

peut admettre leur contraire (1) ; il n'est pas possible de les supposer faux (2). Parce qu'évidents et parce que premiers, ils sont indémontrables et, pour les connaître, il suffit de connaître leurs termes (3). Parce qu'ils découlent de la nature même de notre intelligence, dont ils expriment les lois, et de la nature des choses, puisqu'ils représentent en nous les idées divines qui les constituent, ils sont universels, les mêmes pour tous les hommes, connus de tous, forçant l'adhésion de tous (4), sans effort ni recherche (5), naturellement, les mêmes aussi pour toute la matière de notre connaissance dont ils marquent ainsi les limites (6), dominant toute vérité particulière qui n'a d'existence que par eux (7).

De leur évidence et de leur fondement en la nature, il résulte encore qu'ils s'imposent nécessairement et comme l'absolue vérité. En aucune intelligence il ne peut y avoir erreur à leur sujet (8) ; et nul ne peut ni les oublier, ni les perdre, ni cesser jamais d'en faire usage (9) ; même les principes de la loi morale ne peuvent dans les plus pervers s'oblitérer jamais : ils sont la condition nécessaire de l'exercice de l'intelligence et de la volonté (10).

Il faut cependant distinguer entre les principes absolument premiers dont l'évidence s'accuse à quiconque est doué d'intelligence et ceux dont le sens, tout en résultant de l'analyse des termes, demande pour être compris une certaine réflexion et n'apparaît bien qu'aux sages (11). Et cela, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre moral (12). Car les principes, comme tout d'ailleurs dans la nature, ont leur hiérarchie et vont se distribuant du premier qui les domine tous, et qui est l'affirmation de l'être, jusqu'aux conclusions qui en découlent. Ils se distribuent d'abord sur deux plans, correspondant ainsi aux deux formes de l'activité humaine : la pensée et l'action. Ce n'est au reste là qu'une application de ce que nous avons dit de la distribution de l'intelligence humaine en spéculative et pratique. Il n'y aurait pas à s'y attarder, s'il n'était bon de noter que S. Thomas attribue à l'action le même fondement absolu qu'à la pensée, la même certitude et la même valeur. Il y revient sans cesse, chaque fois qu'il est question des principes premiers, avec une insistance qui étonne, si l'on se rappelle qu'il y avait sans doute alors dans l'Ecole une question du primat de l'intelligence ou de la volonté, mais qu'il ne s'agissait nullement de déprécier l'une quelconque de ces deux facultés aux dépens de l'autre. Leur certitude au surplus ne peut se séparer, et il serait bien illusoire d'attribuer à la volonté un fondement que l'intelligence ne possèderait à aucun titre, comme il serait vain de prêter à l'intelligence une certitude que ne partagerait d'aucune manière la

(1) XII-87 ; XIII-384. S. C. G. I. C. LXXIX et LXXX. — (2) XII-9. S. C. G. I. C. VII et VIII. — (3) IX-357 ; XXII-120. C. Sent. III. D. XXIII. Q. II. a. 2. — (4) XII-223. S. C. G. II. C. LXXXIII. — (5) XIV-201. QQ. D. de Virt. Q. I. a. 8. — (6) XIV-580. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 13. — (7) XIV-201. QQ. D. de Virt. Q. I. a. 8. — (8) *Vera et incommutibilia... circa quæ non contingit errare.* I-504 ; VIII. 521 ; XV-426. S. T. I. Q. LXXIX. a. 12. — (9) II-343. S. T. I. II. Q. LIII. a. 1. — (10) VIII-319. C. S. II. D. XXIV. Q. II. a. 3. — (11) II-577-8. S. T. I. Q. XCIV. a. 2. — (12) II-582. S. T. I. II. Q. XCV. a. 6. — S. Thomas distingue même de ce dernier point de vue trois catégories de préceptes moraux. II-625. S. T. I. II. Q. C. a. 11.

volonté (1). Peut-être cependant est-ce trop dire que S. Thomas accorde à tous les degrés de l'intelligence pratique la valeur absolue qu'il attribue à l'intelligence spéculative. Les premiers principes de l'une et de l'autre considérés en eux-mêmes, ont incontestablement pour lui la même certitude (2), ayant même fondement : la rectitude de nos facultés dont Dieu est le garant (3), et même but : la fin dernière de l'homme, qui est l'être possédé sous son double aspect de vrai et de bien. Mais les conclusions tirées de ces principes sont loin d'avoir dans les lignes du théorique et du pratique la même valeur, parce que, dit S. Thomas, la raison spéculative traite surtout de notions nécessaires, qui ne peuvent être autrement et dont la déduction est rigoureuse. Les conclusions qui en résultent ont donc la même rigueur que les principes ; mais la volonté opère sur le contingent ; elle traite des actions de l'homme qui peuvent être, ou ne pas être, ou être autrement ; elle doit composer avec la liberté, et ses déductions ne sont plus alors que des approximations, et d'autant plus qu'elles sont plus distantes des principes premiers. Cependant, et il importe de le noter, S. Thomas attribue aux principes qui régissent la prudence — l'*habitus* chargé d'appliquer les principes universels de la *synderesis* — un caractère plus connaturel à l'homme que ceux de la raison spéculative (4). Par quoi il semble entendre que ces principes sont plus instinctifs, conditionnant plus sûrement l'action humaine et naturellement présents à notre conscience, alors qu'il faut aux autres la condition de l'expérience ou de l'enseignement (5). C'est que, avant de spéculer, l'homme a besoin de vivre, et il faut à la prudence qui est son guide dans la vie une sûreté instinctive, naturelle, dit S. Thomas, qui lui montre de suite et sans hésitation possible, le but essentiel. Aussi pourrions-nous voir autour de la volonté beaucoup plus qu'autour de l'intelligence, pulluler une multitude de vertus dont S. Thomas, après Aristote, se plaît à dire qu'elles sont naturelles, au moins dans leur fondement (6). Il y a aussi, il est vrai, la contrepartie, et, en opposition à la vertu naturelle, il y a en nous, depuis la faute originelle, sinon le péché, au moins la disposition naturelle au péché, dont S. Thomas va jusqu'à dire qu'elle nous est innée (7).

Ainsi encore allons-nous, dans l'énoncé des principes, voir ceux de l'intellect pratique immédiatement ordonnés à l'action, tandis que ceux de l'intellect théorique sont plutôt des conditions que des sources de la démonstration. Ils sont comme un bain où la vérité se trempe et d'où elle sort, claire, pure et forte, mais il faut au préalable

(1) Nous chercherons à la fin de cette étude à dégager à son tour le rôle de la volonté dans le développement créateur. — (2) III-434 ; VIII-521. S. T. II. II. Q. XLVII. a. 15. — (3) C'est Dieu qui en définitive n'a pu faire, sagesse suprême, que des facultés ordonnées à une fin ne puissent l'atteindre. I-377 ; VIII-317 ; XII-420 ; XV-143. S. T. I. Q. LX. 1 ad 3. — (4) *Principia communia prudentiæ magis sunt connaturalia homini.* III-434. S. T. II. II. Q. XLVII. a. 15. — (5) III-434. S. T. II. II. Q. XLVII. a. 15. — (6) *Homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem.* II-583. S. T. I. II. Q. XCV. a. 1. — S. Thomas admet aussi que, suivant leur tempérament particulier, les hommes sont plus ou moins portés à la vertu. — (7) *Licet Deus in creatione dederit homini hanc legem, scilicet naturæ, diabolus tamen in homine superseminavit aliam legem, scilicet concupiscentiæ.* XXVII-144. Opusc. var. 3. (E. R. 4). C. 1. — *Nobis innatæ.* II-392. S. T. I. II. Q. LXIII. a. 1. — *Nobis est fomes innatus qui semper inclinat ad malum*-XV-61. QQ. D. de Ver. Q. XVI. a. 1.

l'y plonger ; les principes pratiques au contraire portent en eux-mêmes leur vérité ; ils disent : Il ne faut faire de mal à personne, et il suffit de déterminer dans quel cas agir envers autrui serait mal.

Les uns et les autres au reste sont disposés en gradation descendante (1), allant de l'universel au particulier, du nécessaire au contingent. C'est le processus normal (2) et la condition même de l'évidence. Les différents degrés de vérité ne s'éclairent bien que par la vérité immédiatement supérieure. Cependant, sauf quelques indications que nous allons donner, S. Thomas n'a pas entrepris de classification des principes, pas même d'énumération complète, chaque citation qu'il en fait se termine par un etc... Cela enlève donc singulièrement de valeur à la liste que, à différentes reprises, il en esquisse : il se borne en général pour les principes spéculatifs à des axiomes de géométrie, et il est à remarquer qu'il n'est jamais question du principe de causalité.

Dans l'ordre spéculatif, comme dans l'ordre pratique, les principes qui dirigent l'intelligence à la vérité ou au bien sont à trois degrés : Au sommet, dominant toutes nos facultés et comme loi générale de notre intelligence, le désir de savoir, l'inclination à obéir à la raison, c'est-à-dire à la vérité, dans l'ordre théorique, et dans l'ordre moral, le désir de la fin dernière et l'inclination au bien (3). Par ces deux voies au reste il nous rattache à Dieu, car la vérité pour nous est la participation que nous avons de l'intelligence divine par notre raison et par cette inclination elle-même (4) ; et le bien suprême, notre fin dernière, c'est Dieu encore. D'où l'impératif, qui se formule d'abord en l'inclination qui nous fait tendre au bien, se précise ensuite dans le principe qu'il faut obéir à Dieu (5).

Ce ne sont encore que des tendances qui disposent à la vérité ou à l'action, mais ne suffiraient pas à y conduire sûrement. La route tracée, visible, droite et nette, ce sont les premiers principes ; mais pour tracer cette route il faut d'abord des jalons. Ces principes étant la liaison entre elles des notions les plus générales, il faut d'abord la connaissance de ces notions que S. Thomas appelle les principes incomplexes, les premières idées qui se formulent dans la pensée, auxquelles toutes les autres vont s'agréger, et par le moyen desquelles elles se vérifient. Et c'est là le second degré de nos dispositions intellectuelles et déjà les premiers linéaments de notre connaissance, aussi vagues, ou, si l'on préfère, aussi universels que possible. Mais, dans le flou de la lumière de l'intellect agent où nous ne voyons d'abord que de l'indistinct, c'est le premier noyau de la nébuleuse, le germe des futurs soleils. Saluons-le : c'est l'idée d'être, et les idées qui en découlent immédiatement et qui ne sont encore que des affirmations sous des aspects divers de cette notion première : *unum, aliquid, verum et bonum*. L'être, en s'affirmant, se distingue du non-être, il est un ; et,

(1) II-578. S. T. I. II. Q. XCIV. a. 2. — (2) XXV-147. In Metaph. XI. L. 5. — (3) XV-15. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 2. — (4) *Naturale homini desiderium in nullo alio quietari potest nisi in solo Deo ; innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas, nec quiescit illud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam quæ est Deus*. XIV-210. QQ. D. de Virt. Q. I. a. 10. — (5) VIII-522. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. I. a. 2.

si universel soit-il, il est quelque chose, il est déterminé ; et, parce qu'il est, il est vrai, car il s'impose à la pensée qui le conçoit ; et il est bon, car encore, parce qu'il est, il est une perfection, et par là attire la volonté. Et déjà dans la première notion que nous élaborons se discernent les deux tendances de notre être qui, trop faible pour embrasser tout entière la réalité immense qu'elle représente, divise son effort et cherche à atteindre l'être et par l'intelligence et par la volonté. Pour l'intelligence spéculative, le principe incomplexe premier est donc la notion d'être sous l'aspect de vrai ; pour l'intelligence pratique, cette même notion sous l'aspect de bien (1). Munie de ces notions et des autres qu'elle en dégage incessamment sous l'apport du sensible, l'intelligence peut maintenant, en les unissant, énoncer les principes premiers ; ou plutôt, ils se formulent d'eux-mêmes en nous, avons-nous dit, du seul rapprochement de leurs termes qui sont précisément ces notions premières.

Le premier qui dans l'ordre spéculatif domine tous les autres, comme l'idée d'être domine tous les autres concepts, et le seul que S. Thomas ordonne expressément en lui réservant la première place (2), est le principe de contradiction, qu'il énonce tantôt sous sa forme négative (3), et tantôt sous sa forme affirmative (4), et qui n'est au reste que l'affirmation expresse et redoublée de l'être, l'être attribué à l'être. L'être est l'être, l'être est, l'être ne peut pas ne pas être : principe qui n'est pas pour S. Thomas une formule vide, affirmant seulement la nécessité pour l'intelligence de ne pas se contredire, mais posant la vérité et la réalité de l'être et de tout ce qui y participe, première formule métaphysique du principe de perfection

Après celui-là, sans ordre défini, les principes premiers que nous trouvons énoncés comme tels sous la plume de S. Thomas sont : Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; le tout est plus grand que sa partie (5).

Dans l'ordre pratique, S. Thomas est un peu plus explicite. Nous avons trouvé successivement l'idée de bien, corrélative de l'idée de vrai et l'idée de fin qui n'est que le bien à poursuivre (6) et qui par là détermine l'action (7) puis, chargée de régir tout l'ordre moral, l'inclination à atteindre la fin, au moins la fin dernière ou le bien suprême (8) et conséquemment à obéir à Dieu qui est ce souverain

(1) *Similiter... præexistunt in nobis quædam scientiarumsemina, scilicet primæ intellectus conceptiones... sive sint complexæ, ut dignitates, sive incomplexæ, sicut ratio entis, unius et hujusmodi quæ statim intellectus apprehendit, In istis autem principiis universalibus omnia principia includuntur.* XIV-584 XV-530 ; II-578. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — (2) *Maxime primum est : impossibile est idem esse ac non esse.* XIV-428. QQ. D. de Ver. Q. V. a. 4. — (3) *Non contingit simul esse et non esse ; non est simul affirmare et negare impossibile est simul affirmare et negare ; affirmatio et negatio non sunt simul veræ ; de qualibet est affirmatio vel negatio vera.* XXV-147 ; XII-224 ; III-79 ; VII-254 ; XXII-150. In Metaph. XI. L. 5. — (4) *Necesse est de unoquoque aut affirmare aut negare, et aliud principium est quod impossibile est simul esse et non esse.* XXIV-427. In Metaph. III. L. 5. — (5) *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia ; omne totum est majus sua parte...* II-577 S. T. I. II. Q. XCIV. a. 2. — (6) II-578. S. T. I. II. Q. XCIV. a. 2. — (7) XIII-485 ; XV-119. QQ. de Mal. Q. VII. a. 11. — (8) IX-475. C. S. III. D. XXX. Q. I. a. 4.

bien (1). De cette inclination et de cette idée de l'être envisagé sous son aspect de bien et de fin résultent dans l'intelligence pratique une série d'impératifs qui se déterminent et se formulent successivement. Le premier précepte de la loi est qu'il faut faire le bien et éviter le mal (2). Il faut obéir à Dieu (3). Et par extension : Il faut obéir aux ordres de Dieu (4). Et cela est l'impératif tiré de la considération des notions éternelles ; celui tiré de la considération des raisons inférieures est : Il faut vivre selon la raison (5). Le premier principe : Il faut faire le bien, *Bonum est faciendum*, détermine le but ; le second : Il faut obéir à Dieu, *Deo est obediendum*, en détermine le mode : les suivants en règlent l'application : Il ne faut faire de tort à personne (6). Il ne faut pas faire aux autres ce que vous ne voulez pas que les autres vous fassent (7). Il ne faut pas voler, et autres choses semblables (8).

Puis S. Thomas multiplie à plaisir les aptitudes et les inclinations, naturelles ou innées, à différents actes ou sentiments, guidé, ce semble, moins par le souci d'une exacte analyse de la loi naturelle que par le désir de fonder en nature certaines tendances tenues de son temps pour essentielles (9). La loi naturelle a un rôle capital dans la théorie morale de S. Thomas, et il importe d'en définir, sinon le contenu, dont S. Thomas n'entreprend pas le dénombrement, au moins le caractère et la valeur. L'aptitude de l'intelligence spéculative à formuler les principes premiers constitue ce que nous avons appelé l'*habitus intellectus*, et la lumière qui fait voir dans les notions fournies par les sens le lien nécessaire qui les unit est l'intellect ou *lumen naturale*. L'habitus correspondant dans l'intellect pratique est la synderesis (10) ou conscience générale (11), qui formule les principes premiers de la morale que nous venons d'énoncer. La lumière qui nous en fait voir la connexion est sans doute encore le *lumen naturale* de l'intellect agent, mais qui prend dans l'ordre moral le nom spécifique de loi de nature, lequel par surcroît désigne l'ensemble des principes

(1) *Naturalis ratio dictat homini, secundum naturalem inclinationem quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in seipso sentit in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi, et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini, secundum naturalem inclinationem ut ei quod est supra hominem, subjectionem et honorem exhibeat secundum suum modum.* III-35. Le postulat est le principe de perfection et le principe immédiat est : *Inferiora per superiora reguntur.* S. T. I. II. Q. CX. a. 2. — (2) *Hoc ergo est primum præceptum legis quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum, et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ.* II-578. S. T. I. II. Q. XCIV. a. 2. — (3) *Deo est obediendum.* VIII-522. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. I. a. 2. Kant dira : Il faut obéir au devoir. — (4) *Præceptis Dei obediendum fore.* VIII-319. C. Sent. II. Q. XXIV. Q. II. a. 2 et 3. — (5) *Secundum rationem est vivendum.* XV-63. QQ. D. de Ver. Q. XVI. a. 1. — (6) *Nulli injuriam esse faciendam.* XV-426. Quodl. III. Q. XII. a. 26. — (7) *Illud quod quis sibi nollet fierri, non faciat alteri, et cætera talia.* XXVII-144. Opus. var. 3. (E. R. 4). C. I. — (8) *Non est furandum et similia.* XXV-62. In Ethic. V. L. 12. — (9) IV-229, 335, 412 ; XII-418. S. T. II. II. Q. CXXVI. a. 1. — (10) I-504 ; VIII-521, 318, 319 ; XIII-597 ; XV-63. S. T. I. Q. LXXIX. a. 12. — (11) II-577 ; VIII-319. S. T. I. II. Q. XCIV. a. 2.

et des tendances innées (1), déposées en nous pour nous guider dans l'action (2). La loi naturelle est donc plus spécialement une participation de la loi éternelle (3), de la Providence suprême, comme l'intellect agent est plus spécialement une participation de l'intelligence divine.

Nous avons suffisamment déterminé les rapports des principes premiers avec l'intellect agent. Ils constituent le nœud du problème de la connaissance. L'apport sensible est assurément la condition *sine qua non* de la détermination de ces principes, mais leur évidence et leur valeur résultent avant tout de la lumière que projette sur eux l'intellect agent, projeté lui-même en nous par l'intelligence divine. Grâce à cette lumière, la réalité obscure apportée par les sens se fait intelligible et s'intègre dans le rayon divin auquel nous participons. Nous voyons par elle ce qui y était et que nous ne percevions pas auparavant, et nous voyons en même temps que la réalité extérieure est conforme à cette vision intérieure.

Les principes premiers sont donc le fondement immédiat de notre connaissance, les points de repère de l'élaboration rationnelle qui va de l'intuition sensible à l'intuition intellectuelle. Ils en sont la source aussi, car en même temps qu'en eux tout s'éclaire, tout également procède d'eux. Dès que nous les avons formulés, nous pouvons en tirer toute notre connaissance, non pas sans doute la détermination de son objet, pour laquelle les données sensibles restent nécessaires(4), mais les caractères d'évidence et de certitude, les rapports de nécessité, de dépendance et d'universalité qui sont les conditions essentielles de la connaissance. Les sens, pour parler le langage de Kant, conforme ici à celui de S. Thomas, ne fournissent que la matière de la connaissance ; la forme lui vient, par dérivations successives, de l'intelligence divine, de l'intellect agent et, immédiatement, des principes premiers (1).

V

L'intellect agent

Nous avons exposé la nature de l'intellect possible avec ses différents aspects, son contenu de dispositions, d'habitus et de principes premiers. Il reste pour connaître tout l'appareil de la connaissance

(1) *Universalia juris præcepta scripta sunt in naturali judicatorio quod est synderesis... non quasi habitus potentiæ sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui.* VIII-318. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 2 et 3. — *Ad legem naturalem pertinent* 1° *quædam præcepta communia quæ sunt omnibus nota,* 2° *quædam secundaria præcepta magis propria quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis.* II-582-3. S. T. I. II. Q. XCIV. a. 6. — *Ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur, inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem.* II-579 ; XI-140. S. T. I. II. Q. XCIV. a. 2 et 3. — (2) II-575. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 6. — (3) *Æternæ legis notio nobis impressa est, ait Augustinus.* II-571. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 2. — *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.* II-563 ; VIII-521 ; XV-136. S. T. I. II. Q. XCI. a. 2. — (4) XIV-519. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — (5) I-529 ; XIV-47, 323, 554, 585, 587, 591. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. *Resultatio veritatis a prima veritate in mente humana est quantum ad duo, scilicet quantum ad lumen intellectuale, et quantum ad prima principia... Nihil possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali.* XV-575. Quodl. X. Q. IV. a. 7.

intellectuelle à parler de l'intellect agent. Son action est si étroitement liée au jeu des précédents éléments qu'il était impossible, parlant de ceux-ci, de ne pas faire intervenir celui-là ; ce n'est donc plus un inconnu, mais il mérite d'être étudié de près.

Nous avons dit que, dans l'intelligence des principes premiers, se trouve pour S. Thomas la solution du problème de la connaissance, parce que, par eux, se fait la synthèse de l'élément divin de l'intelligence et de l'apport sensible, qui est le propre de la connaissance humaine. Mais les principes premiers empruntent précisément leur valeur à l'évidence qui résulte de la projection sur leurs termes de la lumière de l'intellect agent. De plus, l'intellect agent, dans la doctrine de S. Thomas, présente au point de vue historique un intérêt spécial, car nulle part on ne saisit mieux sur le vif la méthode de conciliation et de synthèse qui fait de la doctrine de S. Thomas, surtout dans la théorie de la connaissance, une conception originale où se fondent harmonieusement le Platonisme, l'Alexandrinisme et l'Aristotélisme, conception d'autant plus remarquable que le Thomisme la laissera bientôt tomber pour ne plus envisager que l'aspect péripatéticien de l'intellect agent. En sorte que, si nous le considérons dans son développement intégral et à travers les diverses doctrines, l'intellect agent nous apparaît comme décrivant une courbe qui descend par degrés du ciel sur la terre.

Il est primitivement une émanation de l'intelligence première, qui garde son caractère divin et fournit à l'intelligence humaine avec la lumière tout le contenu de notre connaissance. C'est, avec de multiples variantes, la période platonicienne et alexandrine. Dans la philosophie arabe il prend un contact plus direct avec l'intelligence propre de l'homme ; il est encore le plus souvent impersonnel, prêté plutôt que donné, mais la séparation ne se fait qu'à la mort, et déjà l'importance de l'apport sensible grandit. La vraie science est encore retrouvée, plutôt que constituée, puisque l'expérience ne fait que la dégager de l'intellect agent où elle sommeille obscurcie. S. Thomas fait définitivement de l'intellect agent une faculté personnelle, tout en lui maintenant son caractère divin ; en même temps, il le conditionne nécessairement par le sensible, en le fondant avec l'intellect agent d'Aristote, pure faculté d'abstraction, qui consiste à discerner dans le sensible le caractère intelligible et universel que celui-ci connote, mais qui n'a rien de mystérieux, ni de céleste. Avec S. Thomas, c'est donc le point d'arrêt entre ciel et terre ; nous allons dire tout à l'heure comment la fusion a pu se faire sans contradiction. Le Thomisme, après son fondateur, s'est contenté de négliger le caractère divin de l'intellect agent, et s'est habitué à le considérer comme une faculté intellectuelle au même titre que les autres. Après cette laïcisation de fait, la laïcisation de droit a été effectuée par le sensualisme d'abord et définitivement par le kantisme. L'intellect agent a bientôt perdu jusqu'à son nom pour devenir la faculté d'abstraction qui consiste à considérer une notion indépendamment d'une autre. Elle-même n'est plus guère tenue à cette heure que pour une des formes de l'attention, qui non seulement n'a plus rien de divin, mais s'applique surtout à l'expérience sensible. C'est au demeurant la courbe

même des théories successives de la connaissance et finalement de la philosophie tout entière qui est allée graduellement du réalisme transcendant au positivisme.

Mais reprenons et retrouvons en S. Thomas les éléments très divers qu'il allait fondre en une synthèse élégante et subtile. Ces éléments viennent de deux directions opposées (1), formées elles-mêmes d'apports assez divers que nous négligerons de déterminer. De la théorie de l'irradiation créatrice précédemment exposée résulte le rayon de l'intelligible divin, lequel, dans les substances séparées, constitue à la fois leur intelligence et la matière intelligible de leur connaissance. Dans quelle mesure le rayon intelligible se continue-t-il dans l'âme humaine, quels éléments y forme-t-il et quel rôle y joue-t-il ? C'a été l'objet de théories et de controverses qui ont passionné la philosophie arabe, et par elle, la philosophie médiévale de l'Occident. Voici, ce semble, ce que S. Thomas en a dégagé.

La ligne créatrice poursuit son développement pour constituer l'âme humaine qui est encore par son sommet purement intellectuelle. Mais le rayon intelligible divin, au lieu de se manifester comme à l'ange, plein de notions déterminées, n'apparaît plus que comme une lumière blanche. L'intelligence proprement dite, ou la faculté de comprendre, est donc tout d'abord vide, table rase ; c'est l'intellect possible. Nous le connaissons. Mais encore que faut-il entendre par cette lumière que projette en nous le rayon divin ? C'est proprement l'intellect agent qui garde de cette première origine deux caractères : celui d'être une émanation de l'intelligence première, une parcelle — *scintilla* — du foyer divin, mais une parcelle qui n'est plus une importation étrangère et surajoutée, qui nous est devenue propre, une avec notre intelligence, unité sur laquelle nous reviendrons. Son second caractère est d'être lumière. Elle est en effet le rayon divin lui-même continué, le même essentiellement que dans les anges, mais où nous ne pouvons plus rien voir de déterminé, parce que notre intelligence est devant lui comme la chouette ou la chauve-souris devant le soleil. Et donc, comme le soleil, il éclaire, mais sans plus rien laisser voir de lui-même ; il montre l'intelligible, étant la lumière de l'intelligence divine ; il fait voir la vérité de l'être, c'est-à-dire ce qui est, et ce que contient d'être ou de perfection chaque degré de la hiérarchie créatrice, et les rapports de dépendance que soutiennent ces degrés entre eux et vis-à-vis de la source commune et unique qui est l'être premier ; il brille en nous comme un foyer permanent de lumière dont nous pouvons disposer à notre gré, qui se projette ou que l'on projette sur toute matière apte à devenir intelligible.

Mais en définitive que nous montre-t-il ? et d'où vient ce qu'il nous montre ? Si S. Thomas s'était borné à la source philosophique où il a puisé ce premier aspect de l'intellect agent, il lui eût bien fallu tirer de cet intellect lui-même, c'est-à-dire du rayon divin, toute la matière de notre connaissance, l'action des sens se réduisant alors à

(1) Le Platonisme qui représente pour S. Thomas non pas seulement la doctrine de Platon, mais celle de ses disciples profondément imprégnée des influences alexandrines, et l'Aristotélisme, modifié lui aussi par les commentateurs plotiniens, mais que S. Thomas s'efforce de saisir dans ses sources originales.

éveiller, à retrouver en nous la science incluse en l'intellect agent. Et c'était réduire l'homme à l'intelligence, en faire une substance séparée, une monade, et constituer dans sa connaissance une dualité d'intelligence et de sens, sans rapport comme sans raison. Ce que cette première théorie avait d'incomplet, il le demande à un système voisin et rival, à l'aristotélisme, qui avait en son temps déjà rectifié et humanisé l'idéalisme de Platon, mais qui devait, pour se compléter lui-même, tenir compte du travail philosophique accompli, sous l'influence arabe en particulier.

Aristote, au rebours de Platon qui plaçait dans les idées la réalité des choses, avait transporté dans les choses elles-mêmes cette réalité, ne laissant plus qu'un lien logique entre elles et leur représentation idéale dans la pensée divine. C'était aussi transposer la source de la connaissance, qui n'était plus dès lors en dépôt, toute faite dans l'intelligence, mais qu'il fallait extraire du monde extérieur par l'intermédiaire des sens. Seulement les choses matérielles, auxquelles se bornait désormais notre intelligence, ne sont pas par elles-mêmes intelligibles. Les sens nous les transmettent avec leurs caractères ou accidents individuels, dont il faut les dégager pour retrouver sous eux l'essence intelligible. C'était là pour Aristote la raison d'être et le caractère essentiel de l'intellect agent qui se réduisait ainsi à une faculté d'abstraction, de décortication des essences matérielles. Les accidents ou notes individuelles écartées ou non considérées, la substance qui les soutient, apparaît dès lors intelligible à l'intelligence possible qu'elle informe et détermine à l'acte. Cette fonction de l'intellect agent, Aristote l'a très nettement, très clairement analysée ; mais cet intellect n'a-t-il pas en nous une origine plus haute, et un rôle plus élevé ? Aristote ne l'a pas dit, ou en terme si équivoques, si imprécis qu'après plusieurs siècles de discussions, qui furent en leur temps orageuses, la question reste pendante. Pour S. Thomas elle n'est pas douteuse, et il va interpréter Aristote par Avicenne comme précédemment il a préparé Avicenne ou le *De Causis* à recevoir l'interprétation aristotélicienne. En tout cas, si la conciliation n'est pas dans Aristote, il l'opère sous son couvert. Elle était facile à réaliser : simplement en juxtaposant l'intellect agent, obtenu par le développement du rayon intelligible, à l'intellect agent, faculté d'abstraction, en les complétant l'un par l'autre, en les soudant l'un à l'autre plutôt, car la soudure reste visible et les fonctions de l'un et de l'autre se superposent en se prolongeant, sans s'opposer ni se confondre.

L'intellect agent issu des directions platonicienne, alexandrine et arabe, expliquait très bien le caractère élevé de notre connaissance, sa certitude, son évidence, son fondement divin, ainsi que ses rapports nécessaires et son développement parallèle avec l'ensemble des autres intelligences et des autres réalités. Mais il était manifestement insuffisant pour expliquer la dépendance de notre connaissance, vis-à-vis des sens et du monde extérieur. L'intellect agent d'Aristote était aussi pour la philosophie d'alors non moins sûrement incomplet ; c'était une plante arrêtée dans son développement : d'où les efforts unanimes pour le parfaire et le rattacher à un principe plus stable et en même temps fonder immuablement la connaissance ; car ni les

données sensibles n'y suffisaient à elles seules, ni cette faculté de pure abstraction, si proche du sensible et sans attache supérieure. Mais adaptons-les l'un à l'autre ; prolongeons l'intellect agent, rayon divin, pur intelligible, par l'intellect, faculté d'abstraction et conditionné par le sensible, et nous obtenons précisément la faculté nécessaire pour faire la jonction, en notre intelligence, du sensible et de l'intelligible, la faculté aux deux aspects, qui transforme et qui illumine, qui puise dans le monde extérieur la détermination qui manquait à sa pure lumière et qui projette avec celle-ci, sur l'obscurité du monde matériel, son évidence et sa certitude. Encore une fois, comme pour les principes premiers dont nous savons qu'ils ne sont que le premier objet éclairé par l'intellect agent, nous pouvons dire que le cercle de la connaissance est fermé, ce cercle qui rattache dans l'intelligence humaine les deux lignes à développement jusque-là parallèle, de l'être et de la connaissance.

Ce qui reste à dire de l'intellect agent n'est plus que secondaire, ou ne fait que préciser un peu plus les caractères déjà accusés. Il est donc une participation de la lumière divine (1), l'impression de la vérité première (2), l'irradiation du premier soleil (3) reçue des substances séparées et surtout de Dieu (4). Il l'est plus que l'intellect possible, et il est plus noble (5), parce qu'il est le côté lumineux de notre intelligence, alors que l'intellect possible comme tel en est le côté obscur (6). Il est donc lumière, la lumière en laquelle nous contemplons la vérité (7) ; il est notre illumination intérieure (8) ; sa nature est de briller (9), d'éclairer dans l'ordre intelligible ; il est à l'objet de l'intelligence ce que le soleil est à la vue (10), ce que Dieu est directement à la doctrine de la foi (11). Sa lumière est indéfectible ; il comprend toujours, dit le Philosophe (12), alors que l'acte de l'intellect possible est d'abord en puissance, puis intermittent. Son objet, c'est l'universalité de la connaissance, c'est-à-dire de l'être ; ce que Dieu connaît en acte, il le connaît ou le possède en puissance ; il est apte à tout rendre intelligible, comme l'intellect possible est apte à devenir tout dans l'ordre de la connaissance (13) ; ***est quo omnia facere*** — comme l'intellect possible *est quo omnia fieri*. Leurs capacités, d'activité chez l'un, de réceptivité chez l'autre, sont du reste proportionnées (14) Il est inhérent à l'âme, quelque chose de l'âme — *aliquid animæ, quædam virtus ipsius* — fondu dans sa personnalité au même titre que l'intellect possible, propre à chacun par conséquent et se multipliant avec les âmes (15). Ce n'est plus la substance séparée ou la

(1) *Similitudo luminis increati in quo continentur rationes æternæ.* I-529 S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (2) *Impressio primæ veritatis.* I-558. S. T. I. Q. LXXXIX. a. 1. — (4) *Irradiatio primæ lucis.* VIII-383. C. Sent. II. D. XXVIII. Q. I. a. 5 — (4) *Participatæ a substantiis separatis. præcipue a Deo.* XIV-82-3, 553 ; XXIV-167 ; I-494. QQ. D. de An. Q. I. a. 5. — (5) VIII-316. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 2. — (6) I-350. S. T. I. Q. LIV. a. 4 et 5. — (7) *Lux est in qua contemplamur veritatem.* XIV-51. QQ. D. de Spir. Q. I. a. 10. — (8) *Illustratio Dei qua illustramur ab ipso ad cognoscendum.* III-21. S. T. I. II. Q. CIX. a. 1. — (9) I-350. S. T. I. Q. LIV. a. 4 et 5. — (10) I-494 ; VIII-221. S. T. I. Q. LXXIX. a. 3 et 4. — (11) IV-420. S. T. II. II. Q. CLXXI. a. 2. — (12) VII-66. C. Sent. I. D. III. Q. IV. a. 5. — (13) *Est quo omnia facere.* I-555. S. T. I. Q. LXXXVIII. a. 1. (14) IX-223 ; XI-196 ; XII-304. C. Sent. III. Q. XIV. Q. I. a. 3. Sol. 1. — (15) I-496 ; VIII-224 ; XIV-51. S. T. I. Q. LXXIX. a. 5.

raison universelle des Averroïstes, la même en tout et seulement superposée à l'âme (1) ; le divin est assimilé, il est nôtre. Mais la soudure est récente, et S. Thomas a des mots pour ménager la transition et sauvegarder les droits du passé. Les termes d'extérieur, d'extrinsèque, lui échappent souvent pour caractériser l'intellect agent et marquer mieux sa participation de Dieu (2).

Sa raison en nous et sa fonction est double, correspondant à sa double origine : d'une part rattacher notre connaissance à sa source divine, et, pour cela, projeter, pour faire l'évidence, sa lumière sur l'objet de cette connaissance ; et de l'autre, pour obtenir un objet déterminé de connaissance, l'extraire du sensible, en dégageant la substance qui est intelligible, de son conditionnement matériel qui ne l'est pas. On ne peut dire précisément de l'intellect agent qu'il soit plein ou qu'il soit vide d'espèces intelligibles (3). Considéré sous son aspect divin, il en est saturé, chargé qu'il est de l'infini des idées divines. Pour nous qui ne pouvons les y voir, il est vide, ou plutôt il n'a pas pour fonction de contenir les espèces, mais de les produire, de les projeter intelligibles sur l'intellect possible qui s'éveille alors de sa puissance inerte et s'assimile à l'objet ainsi présenté, ce qui est proprement comprendre.

Ces espèces intelligibles, il ne les tire pas de lui-même, quoiqu'en réalité elles y soient et qu'il doive les y trouver après la mort ; il ne les crée pas, mais il les dégage, il les abstrait — *abstrahit* — des phantasmes de l'imagination, et nous retrouvons là sa fonction proprement aristotélicienne. Celle-ci, apparemment simple, est assez subtile en son fond, car elle est le point de rencontre et le passage du matériel à l'intelligible ; et, quoique nous sachions que les deux mondes chez S. Thomas ne s'opposent pas irréductiblement, mais sont, par des dégradations insensibles, le développement d'un être foncièrement le même en toutes ses manifestations, cependant le contact ici est flagrant, car il rapproche le pur matériel du monde extérieur et le pur intellectuel de l'intellect agent.

Quel est donc exactement le rôle de ce dernier vis-à-vis du sensible présenté sous forme d'images par l'imagination ? Nous aurons à dire que l'abstraction hors de la matière de ces phantasmes est déjà considérable. C'est une représentation de l'objet et non plus l'objet lui-même, représentation modifiée elle-même par la quadruple action du sens qui la perçoit, du *sensus communis* qui la concentre, de la mémoire qui l'enregistre, de l'imagination qui la compose et la conserve. Elle est étendue, colorée, sonore, bref particularisée, ce qui est le caractère essentiel de la matière. Mais, sous ce décor sensible, empreinte de la chose individuelle qui a provoqué la sensation d'où cette image est issue, il y a autre chose, que cette image connote et que les facultés sensibles ne perçoivent pas : c'est l'essence, la substance saisie dans l'enveloppe de ses accidents, comme une noix dans sa coque, et que les sens n'appréhendent qu'en masse avec les accidents. Cette substance ou essence est la participation de l'idée divine qui a

(1) I-555 ; XII-205 ; XIV-51, 52. S. T. I. Q. LXXXVIII. a. 1. — (2) VIII-61. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. — (3) XIV-55. QQ. D. de Sp. Q. I. a. 10.

constitué l'être défini qu'elle représente, et dont nous avons vu le développement dans la ligne des choses, avec sa coexistence parallèle dans la ligne de l'intelligible. Elle est par elle-même intelligible, puisque immatérielle et universelle ; mais telle quelle donnée dans la réalité, elle ne l'est plus, parce que son imperfection la conditionne, la particularise, l'individualise par le moyen de la matière. Pour lui rendre son intelligibilité, pour la pouvoir comprendre, que faut-il donc ? La retrouver dans sa pureté primitive d'avant son développement dans la matière, la dégager par conséquent de toutes les conditions qui ont emprisonné le noyau primordial de l'essence, en vertu de laquelle elle se retrouvait partout identique à elle-même et qui l'ont déterminée, elle, l'idée pure du rayon divin, à être ceci et non pas cela, déterminée mais aussi ligotée et obscurcie sous l'étreinte de la matière. Après le premier filtrage des sens, c'est l'œuvre essentielle de l'intellect agent.

Mais, jusque dans ce travail qui ne semble pas pouvoir se décomposer, on sent l'influence des deux directions dont nous avons dit que se composait la théorie de l'intellect agent dans S. Thomas. Sur le mode platonicien, l'intellect agent agit seulement par illumination. C'est une lumière supérieure, immobile et sereine, qui se projette impassible sur les phantasmes poussés dans son rayon par l'imagination. Cette lumière, tout intelligible, n'éclaire que l'intelligible, et donc, dans l'image ainsi présentée, elle ne met en évidence, pour l'intellect possible, que sa connotation intelligible, l'essence de la chose figurée sensiblement. Toutes les notes individuantes ou accidents, sous cette projection, tombent, ou plutôt, car nous aurons à dire que l'intellect possible saisit l'intelligible dans son conditionnement matériel, elles forment pénombre autour de l'essence, moins pénétrées par les rayons de l'intellect agent, parce que moins intelligibles. L'essence au contraire, sous le faisceau lumineux, brille, et de la lumière de l'intellect agent et de sa propre lumière, car il suffisait pour la rendre intelligible de la dématérialiser. Et dès lors l'intellect possible peut la recevoir, s'en actuer, la comprendre et élaborer le verbe qui l'exprime. L'opération de l'intellect agent ainsi entendue se réduit en quelque sorte à un jeu de lumière dans une atmosphère élevée et sereine. L'intellect agent n'agit qu'en éclairant ; il fait briller la perle des essences dans leur gangue de matière, et l'intellect possible n'a plus qu'à les cueillir.

Cependant, sous l'influence aristotélicienne, S. Thomas perçoit aussi un autre aspect plus actif, plus en contact avec le réel, et, pour ainsi dire, plus terre à terre de l'intellect agent : il abstrait, et ce mot a une force singulière dans la doctrine péripatéticienne. Cela laisse entendre, cela dit qu'il a l'initiative de l'action, *est principale agens* (1), qu'il agit directement sur les phantasmes, qu'il prend en mains, si l'on peut dire, le fruit épineux du sensible, *se convertit ad phantasma considerat*, et qu'il tire hors et avec effort, *abstrahit* (2), de sa coque matérielle le pur noyau intelligible de l'essence, dont on ne dit plus qu'elle soit lumineuse, dont on affirme seulement que, une fois

(1) V-529 ; XII-209. Quodl. VIII. Q. II. a. 3. — (2) I-536. S. T. I. Q. LXXXV, a. 1 et 2

isolée de ses déterminations particulières, de tout ce qu'on a pu laisser tomber sans altérer la notion fondamentale autour de laquelle les autres s'agrègent, elle attire et fixe notre attention. Et cette essence, nous ne l'envisageons plus comme un reliquat d'idée divine ; elle n'est plus pour nous que l'idée de l'espèce, identique sous les particularités des individus qui y participent (1).

Entre ces deux aspects de l'intellect agent, la différence est grande, dans la portée, sinon dans la réalité précise. Ils sont accusés nettement, non pas opposés, mais fondus, conciliés, autant qu'il est possible de rassembler des tendances si diverses (2). Mais la courbe de l'histoire de la philosophie portait de plus en plus à étudier nos facultés en elles-mêmes, en dehors de toute immixtion divine. C'est dans ce sens que, poursuivant son évolution, la scolastique, sous l'influence du Thomisme, laissa tomber ce caractère divin que son fondateur avait pieusement maintenu.

Il ne serait peut-être pas sans intérêt de rechercher s'il y a un ordre des notions que dégage ainsi l'intellect agent et quels en sont les principaux degrés ; mais nous en avons dit l'essentiel en parlant des principes premiers ; car ce sont précisément les principes, incomplexes, puis complexes, que la lumière de l'intellect agent accuse en premier lieu, et dont elle éclaire les termes en en montrant le rapport nécessaire et indissoluble, pour ensuite dégager les éléments secondaires de la connaissance, c'est-à-dire les conclusions qui en découlent (3).

Il est un point toutefois qu'il importe, de préciser, après avoir exposé la bifurcation de l'intelligence en intellect possible et actif, c'est d'en affirmer maintenant l'unité et de montrer que leurs caractères apparemment contradictoires découlent au contraire de la nature même de cette intelligence. Que ce soient deux facultés, deux fonctions diverses dans l'opération de la connaissance, cela est clair et s'impose, le principe de cette théorie une fois admis. Leurs caractères sont même si tranchés que la difficulté est plutôt de les concilier dans l'unité d'une même âme. S. Thomas en convient et le dit très nettement : *quomodo possint radicari in una substantia est difficillime videre* (4) ; mais non moins nettement il affirme leur coexistence et leur union. Les deux formes de l'intelligence sont bien à nous, individualisées en chacun de nous, issues de la même substance intellectuelle, donc spirituelle l'une et l'autre et toutes deux immortelles ; et toutes deux, malgré l'opposition de leurs caractères, s'expliquent parfaitement. En effet le problème de la connaissance peut se ramener à ces données élémentaires. L'intelligence humaine, parce que immatérielle, est intellectuelle, active et lumineuse, la lumière intelligible étant l'évidence de l'être dégagé de la matière. Sous cet aspect elle est l'intellect agent. Mais aussi elle n'est déterminée à aucun objet, n'ayant pas en elle la matière de sa connaissance. Considérée de ce point de vue, elle est l'intellect possible. D'autre part, les données sensibles sont déterminées, puisqu'elles représentent directement les

(1) XIV-78. QQ. D. de An. Q. I. a. 4. — (2) I-296, 350, 530, 536 ; V-5 ; VIII-221 ; XII-209, 218 ; XIII-617 ; XIV-51, 78, 80, 146, 553 ; XV-529 ; XXVII-32. S. T. I. Q. XLIV. a. 3 Q. ; LIV. a. 4 ; Q. LXXXIV. a. 7 ; Q. LXXXV. a. 1 et 2 ; QQ. D. de Spir. Q. I. a. 10 ; de An. Q. I. a. 4 et 19. — (3) II-62 ; XIV-82, 155, 528. S. T. I. Q. CXVII. a. 1. — (4) XII-308 ; VIII-224. S. C. G. III. C. XLVIII.

objets extérieurs ; elles peuvent donc fournir à l'intellect possible ce qui lui manque. Mais il leur manque à elles d'être intelligibles, puisqu'elles sont conditionnées par la matière ; seulement la lumière intelligible qui leur fait défaut, l'intellect agent la possède. Sens et intelligence peuvent donc se compléter réciproquement : les sens en déterminant la connaissance, l'intelligence en la faisant intellectuelle (1). Le résultat qui s'exprime dans le verbe est parfaitement un, et les caractères des divers éléments de la connaissance ne s'opposent d'abord que pour mieux se parfaire et fondre dans leur union les deux mondes de l'intelligence et de la matière.

Mais encore ce n'est là que l'explication aristotélicienne, et si elle est claire, on sent bien qu'elle est incomplète métaphysiquement. Car elle ne nous dit pas pourquoi l'intelligence est à la fois active et passive, lumineuse et vide. Pour concorder avec le sensible ? Sans doute, mais il nous manque une explication par en haut. S. Thomas la demande aux Platoniciens ; elle est toute simple.

Notre intelligence est à la fois lumineuse et vide, intellect agent et intellect possible, parce qu'elle est à l'extrémité de la hiérarchie intellectuelle. En Dieu, être, essence, intelligence et objet de connaissance sont identiques. Dans les anges, ils se distinguent mais sont encore unis. Le rayon de l'intelligible se développe concomitamment et parallèlement à celui des intelligences ; celles-ci trouvent infus en elles-mêmes tout ce qu'elles peuvent connaître. Mais, après les anges, le rayon faiblit, ou du moins la capacité des intelligences qui le reçoivent. Il reste lumière, puisque nous restons dans la région de l'intelligence ; mais dans ce rayon nous ne savons plus lire ; notre intelligence n'a donc plus en elle d'objet déterminé de connaissance et le doit chercher ailleurs. Cela est déjà dit, mais la conclusion nous satisfait. En tant qu'elle garde en elle la lumière intellectuelle, notre intelligence s'appelle l'intellect agent : en tant qu'indéterminée et privée de toute matière précise de connaissance, elle est l'intellect possible. Et ceci on peut le rejeter comme hypothétique, mais non pas comme contradictoire (2).

Ce nous semble un jeu maintenant et la question ne se pose même plus. Il n'en allait pas de même au temps de l'Averroïsme. Ce fut précisément l'œuvre essentielle et originale de S. Thomas que d'avoir réalisé définitivement l'unité de l'âme et de lui avoir assigné une place bien définie dans l'échelle des êtres, en même temps qu'il gardait à la connaissance le contact divin pour lui assurer l'évidence et la nécessité, et le contact matériel pour lui maintenir la réalité et la vie. Ces éléments étaient épars en deux philosophies ; il n'en a fait que la synthèse, mais par cette synthèse il mettait fin aux imaginations de l'Averroïsme qui scindait notre intelligence en deux parties, l'une personnelle, mais corruptible, l'autre incorruptible, mais impersonnelle. Enfin, s'il assurait au Platonisme un débouché plus naturel vers le sensible, il donnait aussi du jour à la conception aristotélicienne et la gardait de l'empirisme et du positivisme, où son école elle-même devait la laisser s'enliser.

(1) VIII-224 ; XII-208 ; XXVII-52. C. Sent. II. D. XVII. Q. II. a. 1. — (2) I-954, 354, 357, 559 ; II-207, 630 ; V-107 ; VIII-60, 383 ; XIV-80, 144, 344, 617 ; XXVII-32. S. T. I. Q. LXXIX. a. 1 ; Q. LV. a. 3 ; Q. LVI. a. 2 ; Q. LXXXIX. a. 1 ; I. II. Q. XXII. a. 2 ; Q. CI. a. 2.

CHAPITRE V

LES FACULTÉS SENSIBLES DE LA CONNAISSANCE

Leurs caractères généraux

Sensus est quædam deficiens participatio intellectus (1).

Pour décrire le fonctionnement de l'appareil de la connaissance nous commencerons naturellement par la perception sensible ; mais, l'analyse des facultés ne pouvait s'achever que par les sens, car l'inférieur s'explique par le supérieur. Il faut, pour comprendre la théorie de S. Thomas, avoir soin de toujours insérer l'explication partielle dans l'explication totale, et chaque fraction ou mode d'être, à sa place dans la hiérarchie générale qui résulte du développement de l'être. De meme que les choses matérielles ne peuvent s'expliquer que par la limitation de l'être qui, au degré supérieur, constitue les substances intellectuelles, ainsi le mode de connaître par les sens n'est intelligible que si l'on a compris la nature de l'intelligence en Dieu d'abord, dans les anges, en nous surtout. Les sens naissent de la dégradation de l'intelligence ; ils sont des parcelles d'intelligence, particularisés et appliquées à l'individuel (2), comme les substances matérielles sont des participations de l'être divin, localisées, limitées et individuelles. Le caractère essentiel par lequel ils s'opposent à l'intelligence est donc de ne plus saisir que le particulier (3) avec lequel ils sont en contact, de n'être plus que des appareils de portée restreinte, des organes, des instruments, par le moyen desquels nous allons saisir dans le réel matériel l'objet de notre connaissance que nous ne possédons pas en nous et sur lequel notre intelligence s'exerce ensuite pour le transformer en matière proprement intelligible.

La conséquence directe de cette restriction de capacité des sens est qu'ils sont essentiellement conditionnés par l'espace et par le temps. Le propre de la connaissance intellectuelle est d'être illimitée, d'être en dehors du temps et de l'espace, et, même en nous, de n'y être soumise que dans la mesure de sa dépendance des sens. Ceux-ci au contraire ne sont en rapport qu'avec le quantitatif, fondement de l'espace, et le mouvement que mesure le temps ; le premier marquant le rapport statique des choses et le second, leur rapport dynamique ou successif. Et parce que le quantitatif ou le spatial ne s'apprécie que par rapport au même, et le temporel que par rapport à ce qui est soi-même successif, il en résulte que les sens sont nécessairement matériels, conditionnés dans leur nature même par l'espace et par le temps, comme l'objet qu'ils sont destinés à saisir.

On voit par là combien ils réduisent notre horizon intellectuel. Au lieu de l'illimité où se joue l'intelligence des substances séparées, non seulement notre activité se borne à agir par eux sur le monde matériel, mais nous ne pouvons, même par l'esprit, le dépasser sûrement ;

(1) I-482. S. T. I. Q. LXXVII. a. 7. — (2) I-482, 534. S. T. I. Q. LXXVII. a. 7. — (3) I-534. S. T. I. Q. LXXXV. a. 1.

au moins devons-nous nécessairement commencer par eux et travailler exclusivement sur les données qu'ils nous fournissent. Ne désespérons pas cependant ; car nous savons d'une part que l'intelligence une fois amorcée peut tirer d'elle-même des choses singulières, et aussi que le monde matériel qu'ils nous révèlent est le schéma obscur des idées divines. Le pénétrer à fond, ne serait-ce pas retrouver la réalité à sa source première ? Dans quelle mesure nous est-il permis d'y atteindre ou seulement de le pressentir ? Nous chercherons bientôt à le déterminer.

Pour être matériels et organes du corps, les sens, comme facultés de connaissance, ne sont pas d'une autre essence que l'âme d'où procède également l'intelligence. Comment la chose est possible ? nous avons cherché à le dire. Retenons seulement ceci que, sous ce rapport encore, S. Thomas a maintenu fortement, sinon constitué, l'unité de l'âme. S'il a complété Aristote en lui faisant une douce violence pour rattacher l'intellect à ses origines divines, il part résolument en guerre contre les Platoniciens pour ramener à l'unité de l'âme, dont ils sont une fonction au même titre que l'intelligence, les sens qui, pour les Platoniciens, n'étaient qu'un vêtement d'emprunt gênant, mais nécessaire. Ils sont les moyens d'emprise de l'âme sur la matière, les centres d'action ou de passion par lesquels celle-ci, plongée par sa condition inférieure dans le matériel, entre en rapport avec lui. Ils lui sont donc consubstantiels ; ils sont cette âme exerçant son activité dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire sur des êtres limités, comme l'intelligence est la région supérieure de cette même âme opérant dans l'illimité (1).

Nous n'envisageons ici leur activité qu'au point de vue de la connaissance, ayant dit au reste que toutes les autres formes de l'action se ramènent en définitive à la connaissance, puisqu'au terme intelligence et volonté s'identifient dans la possession de l'être à la fois vrai et bon. Nous les considérons en outre non pas en eux-mêmes absolument, mais dans l'homme, ordonnés par conséquent à la connaissance intellectuelle. C'est pour cela qu'ils se distribuent nécessairement en sens externes et en sens internes, parce que la connaissance en nous est une élaboration progressive et continue du matériel en intelligible. Elle consiste à réintégrer les idées divines du rayon de l'être, participées en substances propres et individuelles, dans le rayon du pur intelligible, et,au terme, à ramener l'être sous ses deux aspects à l'unité de la pensée et de l'être divins. Puisque donc la distance est grande du matériel tel qu'il est saisi immédiatement, à l'intelligible tel que le perçoit l'intelligence, il faut qu'il y ait dans les sens eux-mêmes une première dématérialisation, et nous verrons que c'est là l'œuvre principale des sens internes qui ont encore pour fonction de collationner dans un centre unique les apports des divers sens externes.

II

Les sens externes

La diversité des sens est elle-même une exigence de la perfection de

(1) XXIV-93. de An. II. l. 12.

la connaissance. Il ne serait pas impossible en effet, puisque la chose existe dans les êtres élémentaires, de n'être en contact que par un sens avec le monde extérieur. Mais, parce que l'organe sensoriel est lui-même matériel, par conséquent limité, il ne peut élargir son appréhension du sensible qu'aux dépens de la précision avec laquelle il le saisit. Or nous savons que ce que l'intelligence attend des sens, ce sont précisément des déterminations de sa connaissance. Plus par conséquent les sens nous instruiront des caractères individuants des choses matérielles, plus sûrement la raison pourra construire et l'intelligence approcher de la réalité substantielle connotée par les apports des sens. L'inégalité des intelligences, spécifiquement identiques dans tous les hommes, vient précisément des sens (1). D'où la nécessité de multiplier les organes sensoriels pour appréhender les différents aspects ou qualités des choses (2).

Avec Aristote et la tradition philosophique, S. Thomas énumère cinq sens, et tient qu'il ne peut y en avoir davantage : ce dont il donne deux raisons. La première n'est pas loin de ressembler à une pétition de principe. A chaque organe des sens doivent correspondre les sensibles propres que celui-ci est destiné à percevoir, car qui a l'organe a les sensations correspondantes. Or les animaux parfaits n'ont que cinq organes des sens ; ces cinq organes épuisent donc la matière de la connaissance sensible. La seconde n'est pas autrement convaincante. Les qualités sensibles se ramènent à des combinaisons des quatre corps simples : air, feu, eau, terre, qui entrent dans la composition des organes de nos cinq sens. Ces cinq sens suffisent donc à faire connaître tous les dérivés des corps élémentaires, et, pour supposer un autre sens, il faudrait supposer un autre corps élémentaire. La vraie raison, sous-entendue plutôt qu'énoncée, c'est qu'il n'y a pas d'autres sens parce qu'il n'y a pas d'autres qualités sensibles ; et il n'y a pas d'autres qualités sensibles, parce qu'il ne peut pas y avoir dans les choses de qualités que nous ne percevions pas, car les choses matérielles sont pour l'utilité de l'homme, et donc sans raison, quand il n'est pas à même de les utiliser.

Le principe de distinction des sens est qu'il y en a autant que de caractères opposés dans les qualités sensibles : *Unus sensus est unius contrarietatis* (3). Ce même principe fait admettre dans le toucher tout un groupe de sens qui correspondent aux différents états des corps perçus par le sens général du toucher : sens du chaud et du froid, du sec et de l'humide, du grave et du léger, du rude et du doux, de l'aigu et du rond, etc. (4). Par contre les différentes qualités du son n'exigent pas plusieurs sens de l'ouïe, parce qu'elles ne s'opposent pas.

Il y a entre les sens un ordre défini, basé sur l'étendue, la précision

(1) *Ex diversitate virtutum sensitivarum a quibus species abstrahuntur, quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum.* XIV-92 ; XXIV-137. QQ. D. de An. Q. I. a. 7. — (2) S. Thomas fait remarquer après Aristote que les sens nécessaires aux animaux sont ceux qui leur apportent la connaissance de ce qui est nécessaire à leur existence et à leur développement. Il tire de là l'existence des cinq sens et par le nombre de leurs sens, il conclut à la perfection des animaux et à leur développement intellectuel progressif. XXIV-203. de Sensu. I. l. 2. — (3) XXIV-123. de An. II. l. 22. — (4) XXIV-95, 123. de An. II. l. 13.

ou l'utilité (1) des données qu'ils recueillent : vue, ouïe, odorat, goût et toucher. Mais on peut les ordonner à d'autres points de vue. La vue l'emporte par l'utilité et l'universalité de ses sensations ; mais l'ouïe est l'instrument le plus précieux pour l'intelligence (2). Si la vue est le sens le plus spirituel (3) et le toucher le moins (4), ce dernier par contre passe au premier rang pour ce qui est de la distinction des modifications du sensible et de l'origine même des différents sens, dont il est, dit S. Thomas, la racine et le fondement ; et c'est lui qui se rapproche le plus, s'il ne s'y confond pas quelque peu, avec le *sensus communis* d'où procèdent tous les sens (5).

Si le principe sentant relève de l'âme spirituelle, l'organe sensoriel est composé de matière, et, pour les éléments qui concourent à la sensation — *ut sensitivi* — de deux corps simples seulement : l'air et l'eau, parce que ce sont les deux éléments passifs par excellence, et la sensation consiste surtout dans une modification de l'organe (6). Le feu, sous la forme du chaud, est aussi la condition de toute sensation (7). La terre, à l'état pur, n'est constitutive d'aucun sens ; mais elle entre pour le proportionner à son objet, dans la composition de l'organe du toucher (8), et même du goût, qui n'est qu'une forme du toucher (9).

Si élémentaire que soit la physiologie de S. Thomas, elle distingue cependant entre l'organe lui-même en contact avec la chose matérielle et le siège de la perception sensible. Car, si l'âme, comme forme du corps, est dans tout le corps, ses facultés sensitives sont localisées puisqu'elles sont exercées par le moyen du corps(10). Le principe sensitif est dans le cœur, d'où il se dérive dans le cerveau, pour se communiquer par lui aux trois organes qui s'y localisent : vue, ouïe et odorat (11). Le goût et le toucher se réfèrent au cœur par l'intermédiaire de l'épiderme, *caro*. Le principe de la vision est au-dedans, près du cerveau,au point de jonction des deux nerfs optiques (12).L'odorat a aussi son siège autour du cerveau, parce que ce dernier est la partie humide et froide du corps, et par là maintient l'organe en puissance de la chaleur qui est la condition de son acte (13);ainsi de l'ouïe(14). Le tact et le goût résident non dans la peau qui n'est qu'un intermédiaire, mais près du cœur, dans les mêmes régions que le *sensus communis*, parce que le cœur est dans l'homme la source de la chaleur ; il faut donc que ces organes où la terre entre en composition puissent par la chaleur du corps relever la température de leur élément terrestre (15).

(1) XXIV-204. de Sensu. I. l. 2. — (2) XXIV-204. de Sensu. I. l. 2. — (3) XXIV-154. de An. III. l. 6. — (4) XXIV-123. de An. II. l. 22. — (5) XXIV-142. de An. III. l. 3. — (6) XXIV-135. de An. III. l. 1. — (7) XXIV-135. 214. de An. III. l. 1. — (8) XXIV-135. de An. III. l. 1. — (9) XXIV-215. de Sensu. I. l. 5. — (10) XXIV-214. de Sensu. I. l. 5. — (11) XXIV-216. de Sensu. I. l. 5. — (12) XXIV-214. de Sensu. I. l. 5. — (13) XXIV-215. de Sensu. I. l. 5. — (14) XXIV-216. de Sensu. I. l. 5. — (15) XXIV-216. de Sensu. I. l. 5. Pour entendre ceci il faut se rappeler que les anciens tenaient le corps ou composé humain comme un heureux équilibre, *complexio*, des quatre éléments : chaud, froid, sec et humide, résultant eux-mêmes des quatre corps élémentaires : air, feu, eau et terre. Cet équilibre provenait de l'heureuse proportion des deux pôles autour desquels s'agrégeaient les éléments de l'organisme : le cœur, principe du chaud et du sec ; le cerveau, principe de l'humide et du froid.

Par rapport à son objet le sens consiste dans une certaine proportion de l'organe au sensible (1). Et, parce qu'il est matériel les limites de cette proportion sont assez restreintes. Si donc il faut un certain degré d'intensité dans l'objet pour produire une impression, l'excès du sensible empêcherait de même la sensation. Le trop de lumière éblouit, comme un jeu trop fort sur un instrument de musique en détruit l'harmonie (2). Si cette harmonie consiste en une proportion, ainsi doit-il en être de l'ouïe qui la perçoit (3).

Le rapport du sens à son objet est un rapport de puissance à acte. Le sens est fait pour être déterminé par son objet. Il en est de lui comme de l'intellect possible : il est lui aussi table rase dans une absolue passivité (4), et la sensation se définit à son premier degré une modification de l'organe (5). Le sens qui est en puissance passe à l'acte, déterminé par le sensible, qui est donné tel en dehors de nous et n'a pas besoin par conséquent d'être lui-même réduit à l'acte par un principe analogue à l'intellect agent (6). Le sensible existe donc à deux degrés : en lui-même, dans la réalité extérieure, et perçu par le sens qu'il informe (7) ; et la sensation, à son second degré, est l'assimilation du sens au sensible, c'est-à-dire à la qualité extérieure perçue (8).

Il ne faut pas entendre cependant, et S. Thomas nous avertit lui-même de ne pas faire la confusion, que ce soient des corps eux-mêmes, ou des réductions matérielles de ces corps — *idola* — comme paraît l'avoir admis Démocrite, qui pénètrent en nous pour déterminer la sensation. Les choses ne font qu'imprimer le décalque d'elles-mêmes. Qu'elle se produise par contact immédiat de ces choses, ou par un milieu intermédiaire, la sensation n'est jamais que l'appréhension de la similitude de l'objet extérieur, représentation figurée, colorée, odorante, etc..., mais immatérielle (9). C'est l'application du principe : *cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis.* La comparaison classique est celle de l'anneau qui imprime son empreinte dans la cire. Faites de la cire une substance vivante, organique, consciente, qui transmette à d'autres organes spéciaux pour la modifier diversement, l'impression reçue, et vous aurez de la sensation une idée aussi nette que possible.

Que nous recevions l'impression des objets sous cette forme, il nous faut bien l'admettre, puisque d'une part il est impossible que les objets compénètrent nos sens, et que de l'autre, après leur disparition nous pouvons encore évoquer sous forme d'image leur apparition première. L'objet a donc pénétré en nous par représentation sensible

(1) XXIV-131. de An. II. l. 24. — (2) XXIV-131. de An. II. l. 24. — (3) XXIV-141 ; VII-221. de An. III. l. 2. — (4) *Sentire consistit in quodam pati et alterari.* XXIV-96, 270. de An. II. l. 15. — (5) XXIV-135, 147. de An. III. l. 1. — (6) XIV-44. QQ. de Spir. Q. I. a. 9. — (7) XXIV-217. de Sensu. I.l. 6. — (8) *Unus et idem est actus sensibilis et sentientis sed ratione differunt.* — (9) *Sensus est perceptivus specierum sine materia.* XXIV-130, 139. de An. II. 24. On ne voit pas que S. Thomas ait distingué nettement le caractère affectif des sensations de leur caractère représentatif, cependant nous verrons la cogitative chargée spécialement de percevoir le côté pratique de nos sensations. On ne voit pas davantage que S. Thomas se soit rendu compte de la difficulté de la perception de l'espace à trois dimensions, car l'image, décalque des corps imprimée sur les sens, ne peut être que superficielle. On pourrait cependant soutenir qu'il a admis la perception immédiate de la profondeur par le sens du rond et du rugueux.

encore et individuée, mais déjà dégagée du quantitatif réel et de la masse matérielle (1). C'est le premier pas vers la dématérialisation de notre connaissance qui s'achève tout immatérielle dans l'intelligence.

Ce n'est encore là que l'aspect passif ou réceptif de la sensation, l'impression physique proprement dite, ce que dans l'Ecole on appelle la *species impressa*. Mais le sens, comme l'intelligence, n'est inerte que tant qu'il est sans objet ; déterminé, informé par la *species impressa*, comme l'intelligence l'est par la *species intelligibilis*, il passe à l'acte : et, puisque tout acte des facultés de connaissance est une assimilation par représentation de la faculté à l'objet, le sens devient représentativement l'objet qui l'impressionne, le connaît par conséquent, et le terme de cette sensation est la *species expressa*, comme nous avons vu que le verbe l'était de l'intellection. Et c'est l'application de l'autre principe de la connaissance : *Cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum.*

Nous pouvons déjà nous former une idée assez précise de la sensation et de la perception sensible qui en résulte. Les sens, vierges et vides, sont d'abord dans le même état léthargique où nous avons vu l'intellect possible. Mais autour d'eux se meut dans un tourbillon perpétuel le monde matériel, et la rencontre, dès l'éveil de la vie, doit se produire incessamment. Ils sont, choses et sens, naturellement adaptés les uns aux autres. Pas n'est besoin de dispositions préalables ; la puissance, dirait-on dans l'Ecole, se confond ici avec la vertu (2) ; pas n'est besoin de sens agent qui sensibilise le matériel, il est sensible en acte. Que l'impression se produise, que le sensible affecte la passivité de l'organe (3), et, pourvu que cet organe soit par ailleurs convenablement disposé (4), la sensation résulte immédiatement de la rencontre, sous sa forme, assurément la plus simple, de perception colorée, sonore, froide ou chaude. Le sens extérieur ne perçoit directement que son sensible propre ; c'est affaire au *sensus communis* d'abord, puis à l'intelligence, de dégager les éléments plus complexes que la sensation comporte.

En quoi consiste exactement cette perception colorée, sonore, etc. ? nous l'avons indiqué déjà. C'est la représentation étendue de l'objet extérieur sous l'aspect de la qualité sensible perceptible par un des sens ; c'est un décalque coloré, dimensif, savoureux, etc. de l'objet, tel que celui-ci peut le produire par impression de lui-même, ou par l'impression que transmet le milieu qui le met en contact avec le sens (5).

Dans quelle mesure ce décalque peut-il donner des choses une connaissance exacte, et non pas même de leur essence, mais de la réalité matérielle perçue directement, nous essaierons de le déterminer plus loin. S. Thomas admet bien une certaine relativité des sensations, puisqu'il en fait le rapport de l'organe au sensible, de l'organe sain à

(1) *In rebus corporalibus res visa non potest esse in vidente nisi per similitudinem.* I-70. S. T. I. Q. XII. a. 2. — (2) *Pro eodem accipitur potentia et virtus.* Billot. *De virtutibus infusis* P. 20. — (3) *Ad visionem... duo requiruntur virtus visiva, unio rei visæ cum visu.* I-70. S. T. I. Q. XII. a. 2. — (4) Dans les conditions normales de fonctionnement la sensation est le rapport d'un organe sain à un sensible donné dans des conditions définies. — (5) I-104, 154, 357 ; IX-377 ; X-184, 210, 245 ; XIV-120. S. T. I. Q. XIV. a. 2.

un certain degré du sensible. Cependant pour lui les qualités sensibles, même la couleur, ont une réalité dans les choses, un fondement tout au moins, cause de l'impression produite, et le sens n'élabore sa sensation qu'en s'assimilant à la représentation imprimée par l'objet, en devenant cette représentation elle-même. Par où il semble que S. Thomas a raisonné surtout sur les données de la vue qui se résolvent plus naturellement en images et qui sont de beaucoup les plus objectives des représentations. Il ne paraît pas avoir suffisamment distingué, quoiqu'il l'ait esquissé en distribuant les sens en nécessaires et en non nécessaires, le caractère représentatif et affectif de nos sensations, caractères qui se retrouvent en toutes, mais en proportion généralement inverse l'un de l'autre, et celui-ci beaucoup plus relatif que celui-là.

Ne retenons pour le moment que ceci : Pour S. Thomas, et malgré l'écran de la *species*, la perception sensible est immédiate, comme l'est la connaissance intellectuelle, au moins dans l'intuition. Nous avons vu et nous verrons cette *species* subir bien des transformations avant d'aboutir à l'intellection exprimée dans le verbe ; mais S. Thomas part de l'hypothèse posée en principe absolu que la *species* est la représentation immédiate de la chose et que ce qui change dans les transformations subséquentes, ce n'est pas l'aspect matériel, c'est-à-dire représentatif de la *species*, mais la condition de plus ou moins parfaite spiritualité par laquelle il lui faut s'adapter pour être admise dans la série des facultés qui la reçoivent (1). C'est ainsi que nous l'avons vue se dégager de sa matérialité pure pour s'imprimer dans l'organe *in quadam spiritualitate* ; dans l'organe même elle n'est pas une chose inerte, elle devient l'acte du sens, sa forme (2), sa perfection ; elle est la sensation sentie, au moins au point de vue représentatif ; elle a désormais vie et place dans l'appareil de la connaissance. C'est un produit de la pensée au premier degré et qui a devant elle une brillante destinée, puisque son terme définitif doit être l'intégration de la réalité qu'elle représente dans le rayon des idées divines.

La route à parcourir est longue, il est vrai, et plus encore incertaine ; mais avant que cette *species* atteigne même la faculté immédiatement supérieure du *sensus communis*, il n'est pas inutile d'en vérifier le contenu, ce qu'elle représente directement et ce qu'elle connote, car c'est d'elle que nous allons faire sortir toute la détermination de notre connaissance (3). Puisque par elle nous remontons jusqu'au divin, il faut bien au départ en relever des traces.

Toute sensation ou toute *species* comporte au point de vue représentatif (4) trois éléments : un sensible propre, des sensibles communs et des sensibles *per accidens*. Le sensible propre d'un sens est celui qui ne peut être senti que par ce sens et non par un autre, et sur lequel il ne peut se tromper ; la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, etc... Il y en a donc autant que de sens, autant par conséquent que de qualités opposées dans la réalité matérielle (5).

(1) *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis.* — (2) I-104. S. T. I. Q. XIV. a. 2. — (3) *Omnis cognitio nostra a sensu ortum habet.* XI-16. C. Sent. IV. D. XXIII. Q. II. a. 3. — (4) Sans parler du caractère proprement affectif, nous verrons que la sensation comprend en outre un caractère pratique d'utile ou de nuisible, perçu par la cogitative. — (5) Ils correspondent aux éléments tenus pour relatifs dans la connaissance sensible, ou qualités secondaires.

Les sensibles communs sont au contraire perçus par tous les sens, au moins par plusieurs (1). Ils sont comme le fondement et la condition des sensibles propres qui ne sont jamais perçus sans eux et avec lesquels eux-mêmes sont perçus. Cependant, s'ils sont contenus dans la donnée de la *species*, ils ne sont pas distingués par le sens même qui les perçoit, mais par le *sensus communis*. Leur différence essentielle d'avec les sensibles propres est qu'ils ne constituent pas, comme ces derniers, dans les corps, des qualités opposées : ils ne spécifient pas les sens, mais modifient seulement leur action. Ces modifications peuvent être au nombre de cinq : d'où les sensibles communs : le mouvement et le repos, le nombre, la figure et la grandeur (2). Ce sont là comme les catégories du sensible, non pas tirées de la seule pensée, mais imposées par le dehors et interprétées par le *sensus communis*, qui, de ces données, en particulier de celle du mouvement, tirera celle encore plus importante du temps.

Le contenu de la *species* s'est déjà singulièrement élargi avec les sensibles communs qui apportent non seulement des données nouvelles qui étayent les premières, mais aussi des cadres de distribution et de classification. La théorie du sensible *per accidens* permet la transition du sensible à l'intelligence qui peut alors se développer librement. Le sensible en effet n'est que le vêtement de l'intelligible, les accidents, celui de la substance, ce qui la limite, la situe et en même temps lui permet d'exercer son action localisée. La *species* qui est la représentation, colorée, sonore, etc., en même temps que figurée et mesurée, de l'objet matériel comporte donc ainsi, sous ces qualités à demi dématérialisées, la réalité ou la représentation de la réalité substantielle qu'elles enveloppent. Cette réalité y est en effet, et ce sera l'œuvre de l'intellect agent de la dégager de ses langes matérielles et de la présenter pour l'acte d'intellection à l'intellect possible. Nous y reviendrons, mais il importait de noter de suite tout ce que, confus d'abord, puis successivement plus explicite, la connaissance retire de son contact avec le monde matériel.

(1) Le nombre, le mouvement et le repos sont communs à tous les sens : la grandeur et la figure ne sont perçues que par le tact et la vue. XXIV 95. de An. II. l. 13. — (2) En effet, les qualités, objet propre des sens, sont données dans le continu : il faut donc que ce continu, substratum de ces qualités, agisse sur les sens en même temps que les qualités qu'il soutient. XXIV 205. de Sensu. I. l. 2. Or dans ce continu nous pouvons considérer sa mesure — et nous avons alors la notion de grandeur —. Nous pouvons le percevoir comme divisé, et nous avons alors le nombre. Sous l'aspect de sa limitation, il constitue la figure du corps, et suivant sa distance ou son éloignement, il donne l'impression du mouvement. Le repos est conçu par la négation du mouvement. XXIV 205. S. Thomas admet donc que les impressions sensibles nous arrivent limitées, découpées en quelque sorte dans les sens, comme il nous semble que soient les choses dans le réel. Il y met cependant une restriction qu'il faut remarquer. C'est que ce n'est pas le sens lui-même qui fait ce discernement, mais le *sensus communis* en contrôlant et composant les données des diverses sensations. Et donc, s'il y a sans doute dans les choses les éléments de l'ordre que nous y croyons trouver, cet ordre dépend cependant formellement de nos facultés. Nous retrouvons l'ordre des choses, mais nous ne l'y trouvons que parce que cet ordre est d'abord — ou aussi — préfixé en nous-mêmes. Ainsi dans le sensible, comme dans l'intelligible, la condition essentielle de la connaissance reste l'accord de la pensée et des choses. Ainsi, sauf cette dernière conclusion que le philosophe allemand n'admettrait que comme hypothèse, nous pourrions dire de la sensation chez S. Thomas, comme chez Kant, que les choses extérieures fournissent l'élément matériel, et la pensée, l'élément formel.

Ainsi pouvons-nous énoncer encore à titre d'indication un dernier élément de la *species* ou plutôt de la sensation, car il est plus affectif que représentatif, l'aspect agréable ou pénible et mieux encore utile ou nuisible que présentent les données sensibles et qu'une faculté spéciale, la cogitative encore, est chargée de percevoir et d'utiliser (1).

III

Les sens internes. — Le sensus communis

Nous avons placé l'homme immédiatement en contact par les sens avec le monde matériel, et nous avons dit de ceux-ci que chacun, de son point de vue, prenait comme des photographies du réel, leur ensemble épuisant du reste, au dire de S. Thomas, les aspects de la réalité. Mais ce sont des aspects d'une même chose qu'il s'agit de connaître dans son unité et destinés à parfaire la connaissance d'un être qui est un sous la multiplicité de ses facultés. Il faut nécessairement, sous peine de se perdre dans l'infini des sensations, les réunir en un centre qui les coordonne, les discerne, les contrôle, les compare, les conserve, les prépare à un rôle plus élevé et finalement les communique à la faculté supérieure chargée de ce rôle. C'est la raison d'être et la première fonction du *sensus communis* (2).

Il n'a donc pas d'objet propre, au moins de sensations propres ; il se borne à saisir et à discerner celles des autres sens, rapportant à chacun les impressions qui sont siennes, les distinguant entre elles, et, distinguant en elles le sensible propre du sensible commun et du sensible *per accidens*(3), fonction à la fois d'analyse et de synthèse. Si les sensibles communs ne relèvent pas exclusivement du *sensus communis*, puisqu'ils sont compris dans les données des sensibles propres, c'est celui-ci du moins qui en a la connaissance claire et précise. Il faut, dit S. Thomas qu'une même puissance connaisse la grandeur et le mouvement, parce que c'est par ces notions qu'on arrive à la connaissance du temps (4). Et c'est le *sensus communis* qui perçoit le temps, comme il perçoit la grandeur et le mouvement. Nous avons alors les trois conditions essentielles de toutes nos sensations (5). Il lui faut sans doute pour cela avoir recours à l'imagination dans laquelle persistent les sensations — ce qui permet de les comparer entre elles et d'en tirer l'impression de grandeur — et à la mémoire qui est plus spécialement la faculté d'appréhension du temps, dont la notion résulte de la connaissance du *prius* et du *posterius in motu* (6), de l'avant et de l'après dans une sensation qui s'écoule, ou dans une série de sensa-

(1) IX-401. C. Sent. III. D. XXVI. Q. I. a. 2. — (2) Nous lui conservons son nom latin, parce que le mot français équivalent de sens commun a une tout autre signification, et le terme de *sensorium* qui le désigne aussi dans l'Ecole n'est pas de la langue de S. Thomas. — *Sensus communis est quædam potentia ad quam terminantur immutationes omnium sensuum.* XXIV-95. de An. II. l. 13. — (3) XXIV-95, 135, 142, 143. de An. II. l. 13. — (4) XXIV-274. de Mem. I. l.2. — (5) Kant les réduit au temps et à l'espace, mais il leur attribue à peu près même fonction et même origine, au surplus, la grandeur et le mouvement ne sont que les formes concrètes de l'espace considérée du point de vue statique (grandeur) et du point de vue dynamique (mouvement). S. Thomas a bien énuméré déjà cinq sensibles communs ; mais le nombre n'est que la grandeur discontinue et la figure, la grandeur limitée. Quant au repos, il n'est que la privation du mouvement. — (6) XXIV-274. de Mem. I. l. 2.

tions enchaînées. Mais nous aurons à dire que l'imagination et la mémoire ne sont que des spécialisations du *sensus communis*. Quant à l'élaboration de ces différentes notions, elle est le produit non d'un raisonnement, mais d'une aperception, d'une évidence jaillie de la confrontation des données sensibles sous l'examen qu'en fait le *sensus communis* (1).

Il faut donc entendre physiologiquement celui-ci comme un organe central auquel viennent aboutir les organes des sens externes, centre que S. Thomas, avec Aristote, a placé près du cœur, étroitement lié avec l'organe du toucher, qui est lui-même déjà une sorte de *sensus communis* élémentaire. Ou plutôt, car nous sommes avertis déjà que toutes les fois que nous procédons du particulier au général, du plus au moins simple, nous suivons un ordre plus commode pour nos recherches, mais inverse de celui suivi par la nature, le *sensus communis* n'est pas un aboutissant, mais un centre d'irradiation de la capacité de sentir, qui, une d'abord, se ramifie et se disperse, pour mieux accomplir sa mission, en cinq sens qui lui renvoient les impressions glanées au contact des choses (2).

Il est ainsi le principe d'unité de toute la vie sensible, qui constitue un système de vie complet, indépendant même et se suffisant absolument chez les animaux, que nous devons posséder aussi avec tous ses éléments, reliés seulement en plus chez nous, pour une connaissance supérieure, à l'intelligence, dans l'unité de l'âme. Aussi voyons-nous se former dans le *sensus communis* et en sortir comme de leur source unique et immédiate trois autres facultés en lesquelles s'épanouit la vie supérieure sensible et qui lui suffisent : imagination, mémoire et cogitative. Toutes les trois plongent profondément dans ce réservoir central, où retentissent toutes les excitations extérieures et d'où partent toutes les adaptations nécessaires à la vie de l'animal. Elles s'en distinguent et se distinguent entre elles en se spécialisant, et font même alors oublier leur origine par l'éclat de leur fortune, la mémoire et l'imagination, destinées surtout à la connaissance, la cogitative, plus modeste, mais non moins utile, ordonnée à la conduite de la vie sensible (3).

Pour ce rôle, à moins de réduire la vie animale à un mécanisme dans le genre de celui de Descartes, il fallait, au jeu compliqué des impressions sensibles et de leurs innombrables combinaisons, ajouter le sentiment de la vie, le sentiment de ces sensations, la conscience des diverses opérations qui s'accomplissent. C'est la seconde fonction, non la moins importante du *sensus communis* (4). Il est donc comme la conscience du sensible, sorte de sens vital qui non seulement concentre les impressions reçues et les rattache à l'unité du

(1) Il s'agit évidemment ici de la notion concrète du temps et de l'espace. Leur idée abstraite est du domaine de la raison spéculative. La notion complète du temps et de l'espace s'achève dans leur confrontation par la *sapientia* aux notions supérieures d'éternité et d'immensité qui sont des attributs divins. — (2) *Intelligendum quia vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum.* XXIV 144. de An. III. l. 3 — (3) XXVI-96. de An. II. l. 13. — (4) *Sensu communi percipimus nos vivere.* XXIV 96. de An. II. l. 13. — *Percipimus actiones propriorum sensuum, puta sentimus nos videre et audire.* XXIV-138. de An II. l. l. 2.

sujet sentant, et par là constitue les premières assises du moi, mais encore, par la fonction spéciale de la cogitative, il ordonne ces impressions et les notions qu'il en dégage à la conservation et au développement de la vie physique de l'individu.

La vie animale par les sens, organes de relation, et le *sensus communis*, organe de concentration, d'adaptation et d'élaboration, est ainsi constituée avec les éléments essentiels de son fonctionnement. Il reste à dire comment elle rejoint dans l'homme la vie supérieure de l'intelligence, par quelles facultés elle s'épanouit même dans les animaux supérieurs, ou plutôt comment les facultés de la connaissance, en s'éteignant en l'homme sous leur forme intellectuelle, se continuent dans les êtres inférieurs, diminuées et déficientes, mais en développant le même principe de perfection sans arrêt ni rupture (1).

IV

L'imagination

Imaginatio est thesaurus forma rum apprehensarum per sensum (2).

Tous les animaux à sens différenciés ont un *sensus communis* pour relier et ordonner la diversité de leurs sensations. Chez les animaux inférieurs, celui-ci ne se distingue guère du tact dont il ne semble qu'une organisation supérieure. Mais chez les animaux parfaits, à plus forte raison chez l'homme, il se différencie à son tour et ses fonctions se spécialisent jusqu'à constituer des facultés distinctes : imagination, mémoire et cogitative (3).

L'imagination — *imaginatio* — *phantasia* — est la faculté sensible spécialement ordonnée à la connaissance intellectuelle, puisque c'est par elle que les données de la perception sensible sont transmises à l'intelligence et que s'opère ainsi l'union des deux aspects de la pensée humaine (4). S. Thomas la définit : *motus factus a sensu secundum actum* (5), ou encore : *passio sensus communis* (6). Plus clairement, c'est la faculté préposée à la conservation des sensations centralisées dans le *sensus communis* (7). La sensation elle-même, l'excitation sensorielle produite par les choses extérieures disparaît avec sa cause et se renouvelle incessamment sous d'autres influences et dans d'autres conditions ; mais la modification organique, en quoi consiste d'abord la sensation, se transmet au *sensus communis* et avec elle véhicule la *species* ou représentation de l'objet sensible (8). Là encore elle ne s'éteint pas, ou ne s'éteint pas tout à fait, même après qu'on en a

(1) XXIV-96, 97. de An. III. l. 13. — (2) XII-200. S. C. G. II. C. LXXIV. — (3) *Ad perfectam sensus cognitionem quæ sufficiat animali quinque requiruntur : 1° quod sensus recipiat speciem a sensibilibus ; 2° quod de sensibilibus perceptis dijudicet et ab invicem ea discernat (quod fit per sensum communem) ; 3° quod species sensibiles receptæ conserventur (quod fit per imaginationem) ; 4° requiruntur intentiones aliquæ quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alias (quod fit per cogitativam) ; 5° quod apprehenso per sensus, et interius conservato, iterum ad actualem considerationem revocentur (quod fit per memoriam).* XIV-120. QQ. D. de An. Q. I. a. 13. — (4) IX-440. C. Sent. III. D. XXVII. Q. III. a. 1. — (5) IX-440 ; XIII-617. C. Sent. III. D. XXVII. Q. III. a. 1. — (6) XXIV-274. de Mem. I. l. 2. — (7) XXIV-274. de Mem. I. l. 2. — (8) Non qu'il faille entendre ceci comme de deux choses distinctes, mais la représentation est inhérente au mouvement ; ou même le caractère de la représentation s'exprime dans les modalités du mouvement, un peu comme les qualités du son s'inscrivent dans le graphique tracé sur le rouleau du phonographe.

pris conscience (1). La *species expressa* prend alors le nom d'image (2) qui lui vient de la prédominance et de la précision des impressions visuelles (3), et aussi de ce fait que toutes nos sensations se sous-tendent de grandeur, et, dans une certaine mesure, de figure. Tout en passant dans la subconscience — *sine consideratione actuali* — elle persiste. Dans quelles conditions ? S. Thomas ne le précise pas ; l'état de la physiologie ne le permettait guère. Cependant nous constaterons à propos de la mémoire, forme active de l'imagination, une observation singulièrement aiguisée. Nous pouvons tout au moins pour le moment énoncer que ces conditions sont organiques, puisque nous restons dans le sensible. L'imagination a son organe dans le cerveau — *in fronte* — (4). Cela même peut paraître assez bizarre si nous nous rappelons qu'elle n'est qu'une spécification du *sensus communis* et que celui-ci a son siège près ou autour du cœur. Ajoutons seulement que pour S. Thomas, cœur et cerveau sont en étroite communication et qu'ils représentent les deux éléments pondérateurs de nos sensations qui sont un rapport — *proportio, ratio* — le cœur fournissant la chaleur — *calidum et siccum* —, le cerveau, la fraîcheur — *frigidum et humidum* — également nécessaires à la perception sensible. De quelque manière que ce soit, les sensations persistent donc sous forme d'images. C'est au reste la condition absolue non seulement de la connaissance intellectuelle, mais de toute vie organique dépassant la perfection de l'huître ou de l'araignée.

Que sont exactement ces images ou phantasmes ? Il importe de le préciser autant qne possible, puisque c'est par elles que l'imagination va, sous l'action de l'intellect agent, déterminer la connaissance de l'intellect possible. Dans quel état les reçoit-elle ? et les modifie-t-elle en quelque chose ? S. Thomas n'est pas, sur ce point et sur quelques autres de caractère surtout physiologique, très prodigue de détails.

Elles viennent à l'imagination, non pas directement des sens, mais du central, du *sensus communis* qui leur a fait subir déjà une élaboration d'importance. Il n'y a pas que des données immédiates, il y a les sensations concomitantes des sensibles communs et même des sensibles *per accidens*, dégagées par le *sensus communis* ; il y a la coordination, la comparaison et déjà un certain jugement particulier, sujet à l'erreur, nous dit S. Thomas. Dans ce réservoir de sensations, les sens externes, comme autant de fleuves toujours coulant à pleins bords, déversent sans cesse leur apport (5). Qu'il y ait là de multiples causes de déformations et de transformations pour les images qui en résultent, c'est inévitable. Ni ces images ne sont toutes fixées, ni elles ne s'impriment toutes avec le même relief ; l'attention, et par conséquent l'utilité, est le principal facteur de leur conservation : nous le dirons en exposant les lois de la réminiscence. S. Thomas reconnait

(1) *Alio modo cognoscitur aliquid quodam motu secundario qui relinquitur ex prima immutatione sensus a sensibus ; qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibilium et pertinet ad phantasiam.* XXIV 271. de Mem. I. l. 2. — (2) *Sensus terminatur ad imaginationem qui est motus factus a sensu secundum actum.* IX 440. C. Sent. III. D. XXVII. Q. III. a. 1 et 2. — *Vis imaginativa non est in actu perfecto, sed reducitur in actum per impressionem sensus.* XIII-617. QQ. D. de Mal. QQ. XVI. a. 12. — (3) XXIV-154. de An. III. l. 6. — (4) X-173. C. Sent. IV. D. VII. Q. III. Q. a. 3. — (5) XIV-434. QQ. D. de Ver. Q. V. a. 8.

cette mobilité des images, puisqu'il admet la possibilité de l'erreur dans le *sensus communis* et à plus forte raison dans l'imagination (1). Il n'en admet pas moins que les phantasmes sont semblables aux sensations *secundum actum* (2) c'est-à-dire, quant à la représentation de l'objet qu'elles nous offrent, sans nous dire cependant par quel critérium discerner les sensations immédiates des modifications du *sensus communis* (3). Rappelons toutefois que le *sensus communis* peut faire lui-même ce discernement, puisqu'il reçoit directement les sensations et que sa fonction est d'en juger. Or l'imagination et le *sensus communis* ne sont qu'une même faculté sous deux aspects divers (4).

Mais encore l'imagination, comme faculté spécialement chargée de la conservation des images sensorielles, va-t-elle, une fois qu'il est enregistré, garder immuable son précieux dépôt, ou y introduire un peu de cette fantaisie qui semble assez son propre, puisque son nom en vient, incitée qu'elle y est par l'absence du sensible extérieur qui s'imposait encore même au *sensus communis*, et surtout par l'appétit qui tend à fausser les images sous l'aiguillon du désir ou de la répulsion ? C'est un des points où la psychologie de S. Thomas est des plus élémentaires. S'il a défini supérieurement le rôle de l'imagination par rapport à l'intelligence, on peut dire qu'il ne l'a presque pas étudiée en elle-même et qu'il a à peine soupçonné les déformations incessantes et en quelque sorte automatiques des images, non plus que le rôle souverain de ce que les modernes appellent l'imagination créatrice (5), laquelle n'est, il est vrai, le plus souvent qu'une forme de la raison constructive. Il ne tient cependant pas l'imagination pour absolument passive ; il parle de son activité, il distingue nettement la sensation passive des sens de l'élaboration des images ; il la tient pour une maîtresse d'erreur, par suite de la combinaison et de la déformation des phantasmes où elle excelle (6). Mais il oublie tout à fait d'expliquer comment, de l'irréel que fabrique ainsi l'imagination, l'intelligence pourra distinguer le réel, puisque c'est par elle seule que celle-ci comprend et détermine sa connaissance. Dire que l'intelligence contrôle l'imagination par les données immédiates des sens, c'est bientôt fait ; mais c'est oublier que l'intelligence n'est renseignée que par l'imagination et que c'est par elle encore que lui parvient la connaissance du monde extérieur. S. Thomas, il est vrai, ne semble pas soupçonner la principale source d'erreur de l'imagination

(1) *Error vel falsitas dicitur proprie phantasiæ non quia in intellectu esse non possit, sed quia ex errore phantasiæ et imaginationis interdum causatur.* VIII-516. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. I. a. 1. ad. 5. — (2) *Phantasiæ immanent, i, e, perseverant, etiam absentibus sensibilibus et sunt similes sensibus secundum actum.* XXIV-154. de An. III. l. 6. — (3) Il y a sans doute l'absence ou la présence de l'objet extérieur ; mais l'imagination, dans l'hallucination par exemple, donne aussi l'impression de la présence de l'objet. — (4) XXIV-274. de M. I. l. 2. — (5) Avicenne introduit une cinquième faculté, intermédiaire entre l'imaginative et l'estimative, spécialement chargée de composer et de diviser les images. S. Thomas n'admet pas cette fonction chez les animaux et chez l'homme il la rattache à l'imagination. I-490. S. T. I. Q. LXXVIII. a. 4. — (6) *Alia operatio (partis sensitivæ) est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ.* I-537. S. T. I. Q. LXXXV. a. 2. — *Passio phantasiæ est in nobis cum volumus, quia in potestate nostra, est formare aliquid, quasi apparens ante oculos nostros, ut montes aureos, vel quidquid volumus, sicut patet de illis qui recordantur, et formant sibi idola eorum quæ sibi videntur ad votum.* XXIV-148. de An. L. III. l. 4.

qui est la déformation spontanée des images. Il n'envisage que leur composition par association et dissociation ; et dès lors on peut dire que, si l'image composée est fausse en effet, nous en sommes avertis, puisque sa composition par hypothèse est volontaire, et les sens qui ne la retrouvent pas dans le réel témoignent de cette fausseté, mais les éléments de la combinaison restent vrais et sur eux on peut bâtir solidement.

S. Thomas ne s'est du reste guère appesanti sur cette question, parce que, pour lui, d'une part, la représentation de l'objet ou *species* se transmet fidèlement dans toutes les transformations qui s'en produisent, et que cette *species* est l'objet idéal lui-même (1), et d'autre part nos facultés sont ordonnées au réel, comme le réel est façonné sinon sur nos idées au moins sur les idées divines dont nous portons en nous l'empreinte, et donc l'erreur ne peut être que l'exception et le fait des facultés secondaires et d'appréciation, non des facultés de perception.

Quel est maintenant le rôle exact des phantasmes dans la connaissance intellectuelle ? Nous en avons indiqué précédemment le caractère essentiel qui est de déterminer cette connaissance, de fournir à l'intelligence les notions précises qui lui manquent, puisque c'est des sens que provient toute la matière de notre connaissance. Mais comment se fait le passage du sensible à l'intelligible ? Il importe de le préciser bien, quoique déjà nous ayons touché à la question, en exposant le rôle de l'intellect agent.

Du sensible à l'intelligible il y a en effet, au moins en apparence, la distance de deux mondes qui s'opposent par la plupart de leurs caractères. Mais, peut-être, à bien voir, cela se réduit-il à la différence du germe avec la plante épanouie. Si perfectionnés déjà qu'ils soient par rapport aux impressions directes du dehors, les phantasmes qui vont servir à l'intellection, restent cependant conditionnés comme les autres sensations par l'espace et le temps — *continuo et tempore* — (2) ; ils sont dépouillés de la matière, mais non pas des conditions matérielles (3), la *species* en devenant le *phantasma* n'a pas cessé d'être particularisée, individuée, représentative du sensible, donc du particulier, des accidents des choses et non de leur nature (4). Les phantasmes ne sont sans doute plus le bloc rigide et inadapté des premières impressions : ils ne sont plus forcément liés à un sujet déterminé, ils sont plus souples, plus plastiques et déjà ont acquis une certaine généralité ; mais qu'ils sont loin encore de l'illimitation, de l'universalité de l'intelligible ! Plus proches peut-être qu'il ne semble. En analysant le contenu de la *species impressa*, nous y avons constaté, en outre de la qualité sensible immédiate, de son soutien quantitatif et de sa localisation dans l'espace et le temps, un certain sensible *per accidens* qui va précisément jouer le rôle de *deus ex machina* dans le mécanisme de la connaissance.

Sous le voile des accidents, comme la châtaigne dans sa coque ou le diamant dans sa gangue, les sens ont pris, en même temps que la

(1) *Phantasma est similitudo rei singularis quæ est hic et nunc*. XXIV 273 ; I-537. de Mem. I. l. 2. — (2) XXIV-275. de Mem. I. l. 2. — (3) I-353. S. T. I. Q. LV. a. 2. — (4) XV-530. Quodl. VIII. a. 4.

représentation figurée, colorée, rapide de l'objet, celle de la nature ou de la substance qui supporte les accidents. Sous son nouveau mode d'être idéal, la pure essence est restée enfermée comme elle l'était dans le mode réel. Il faut maintenant l'y découvrir. Les sens assurément n'y peuvent rien ; encore verrons-nous que la cogitative en a comme le sentiment, à défaut d'une claire vue. La connaissance sensible, à travers les transformations décrites, a toujours progressé dans le sens de l'immatériel et du général. Que faut-il donc encore pour libérer le germe qui palpite, obscur, sous la matière, et quel sera le libérateur ? Le libérateur, nous le connaissons, c'est l'intellect agent, et, pour délivrer l'intelligible de la matière ou de ce qui en subsiste encore, il la supprimera ou l'écartera d'autour du germe précieux, comme pour activer l'éclosion d'une fleur on écarte le calice qui cache les pétales. Plus positivement, que ce soit par voie d'abstraction, ou par projection de lumière, suivant l'aspect aristotélicien ou suivant l'aspect platonicien de l'intellect agent, celui-ci, élément toujours en acte et toujours actif de l'intelligence, se tourne, se convertit, dit S. Thomas, vers l'imagination et va puiser dans le trésor des phantasmes (1) ; il écarte ou néglige les derniers restes de particularité, les derniers conditionnements matériels qui font chatoyer l'image et la rendent sensible, et par là il met en lumière la substance, soutien des accidents, la nature développée dans ses facultés, la pure essence qui est idéalement, représentativement, identique à la participation d'être qui constitue les choses (2), apte par conséquent à la faire connaître.

Cette essence est-elle découverte ou rendue intelligible ? Résulte-t-elle d'une élaboration de l'intellect agent, ou si celui-ci n'a qu'à la montrer intelligible sous son vêtement matériel ? La question, capitale dans tout autre système de connaissance, se pose à peine dans la théorie de S. Thomas. L'essence est réellement, avec tous ses caractères, dans le phantasme, comme elle l'était dans le sensible, mais elle y est obscurcie, invisible aux yeux des sens. Or l'intellect agent a pour but de la faire voir malgré, ou si l'on préfère, sous son voile de matière ; il est à l'essence ce que les rayons X sont dans la radiographie au squelette humain. Même un peu plus ; car l'intellect agent, rappelons-nous, est une participation de la lumière divine, le rayon divin, prolongé, dans lequel dansent, comme en un rai de soleil, la poussière infinie des idées divines que nos yeux à nous ne voient plus, qui y sont cependant ; et ces idées, nous le savons aussi, se sont développées identiques et parallèles dans l'ordre du réel. Ce sont elles que nos sens sont allés y puiser ; ce sont elles que notre intellect agent dégage des phantasmes ; et, grâce à elles, nous pouvons maintenant

(1) Qu'est-ce qui détermine le choix de l'intellect agent ? S. Thomas ne le dit pas exactement. Il note cependant une certaine initiative de la part de l'intellect agent lui-même. I-536 ; XII-209 ; XIV-146, 553 ; XV-529. S. T. I. Q. LXXXV. a. 2. — En ces divers passages il insiste sur le rôle incontestable de la volonté qui dirige l'intelligence et par elle les sens au gré de ses désirs ou de ses besoins. Il reste cependant dans les raisons du choix des images, c'est-à-dire en somme, de nos pensées, une grande part d'indéterminé que, faute de notions plus précises, nous attribuons maintenant à la subconscience. Nous verrons aussi pour le rappel des images l'importance des lois de l'association des sensations dans la mémoire. — (2) I-536 ; XVI-553. S. T. I. Q. LXXXV. a. 2.

déterminer le contenu du rayon intelligible jusque-là indéchiffrable. En définitive, connaître c'est d'abord trouver dans le sensible l'essence participée de Dieu ; et c'est en second lieu insérer cette essence à sa place dans le rayon intelligible et la retrouver identique à celle qui y était auparavant invisible. Au moins est-ce là le terme de la connaissance, sa portée théorique. Parvenons-nous réellement à saisir l'essence vraie d'aucune chose, le noumène sous le phénomène, à le voir intuitivement ? Pas plus que S. Thomas, nous n'oserions l'affirmer.

Le phantasme de l'imagination est devenu sous l'action de l'intellect agent la *species intelligibilis* (1). Quel est exactement le changement survenu ? Toute représentation d'un objet dans une faculté de connaissance a deux aspects : l'un subjectif, en vertu duquel elle s'accommode à la condition de la faculté qui la contient. *Est in cognoscente ad modum cognoscentis*. C'est en vertu de cet axiome que la *species* est devenue successivement *species impressa, expressa, phantasma* et *species intelligibilis*. A ce dernier terme elle est proprement spirituelle (2), puisque apte à actuer la faculté éminemment immatérielle de l'intellect possible. Il est à remarquer toutefois qu'il n'a pas suffi pour cela du seul fait d'être transvasée d'une faculté dans une autre. Elle n'a pu y arriver qu'en modifiant dans la même proportion son aspect objectif, représentatif, dit S. Thomas.

Par ce second point de vue elle était l'objet lui-même sur le mode idéal, comportant par conséquent la représentation à la fois accidentelle ou matérielle de cet objet et sa représentation essentielle ou intelligible. Mais à mesure que la *species* monte dans la série des facultés et spiritualise sa condition subjective, elle dématérialise dans la même proportion son aspect représentatif, laissant successivement tomber les caractères individuels ou particuliers dont n'a cure la faculté supérieure qui les reçoit. Cesse-t-elle pour cela d'être fidèle ? et la connaissance ne s'étend-elle en généralité que pour perdre en certitude ? Non pas, dit S. Thomas ; car le fait de ne considérer parmi plusieurs caractères d'une chose qu'un seul de ces caractères et surtout le plus important, n'infirme en rien sa vérité. Or, précisément dans la *species intelligibilis* qui résulte du *phantasma*, l'intellect agent, laissant tomber toutes les notes individuantes, ne retient plus que les caractères principaux en lesquels se résume l'essence, par conséquent son aspect représentatif n'est pas moins fidèle que celui de la *species impressa* ; il s'est seulement épuré et clarifié, il est moins compréhensif, mais plus caractéristique, moins superficiel, mais plus intime. S'il n'est pas encore universel, il est apte à le devenir, il est déjà illimité, l'intelligence n'aura plus qu'à constater que sous tous les phantasmes qui présentent les mêmes caractères, il se retrouve identique, pour s'en former une idée unique, représentative d'une essence spécifiquement la même pour tous les individus de même condition : ce qui est proprement l'universel (3).

(1) XIII-607 ; XIV-146, 553 ; XV-529. QQ. D. de Mal. Q. XVI. a. 9. — (2) *Immateriales factæ ab intellectu agente, species sensibiles efficiuntur quodam modo homogeneæ intellectui possibili in quem agunt.* XIV-553. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6. — (3) XIV-553. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6.

L'intellect agent dégage l'espèce intelligible, mais ne la reçoit pas ; il est le soleil qui éclaire, mais non l'œil qui voit : c'est pour l'inerte intellect possible qu'il travaille. La matière étant dès lors toute préparée, celui-ci peut la recevoir. Encore faut-il en vérité qu'on la lui apporte. C'est l'intellect agent qui le détermine à l'acte en projetant sur lui, dans son champ visuel, les espèces intelligibles qui vont l'informer et le mettre en branle (1). Comment s'accomplit l'acte d'intellection qui aboutit à la production du verbe interne, puis externe ? Nous l'avons vu. Comment encore l'intellect possible, jusque-là passif, s'essore et développe à l'infini son activité,soit dans la pure intuition, soit dans les constructions de la raison, soit dans les hautes spéculations de la sagesse pour atteindre jusqu'à Dieu ? Nous en avons indiqué les procédés essentiels. Nous ne voudrions plus, avant de quitter l'imagination, que faire une dernière remarque et montrer que l'intelligence ne doit pas seulement aux sens la matière de sa connaissance, mais que l'exercice même de son acte reste lié pendant cette vie aux phantasmes de l'imagination. Il lui faut cueillir et manger le fruit sur l'arbre (2). Et cela est d'influence tout aristotélicienne : l'intelligence ne s'exerce et ne saisit l'idée pure qu'en maintenant le contact avec l'image d'où elle l'a tirée ; dans la coque elle voit la châtaigne, mais elle ne l'en retire pas ; l'image matérielle n'a pas disparu sous la projection lumineuse de l'intellect agent ; elle conditionne l'acte de l'intelligence, comme encore le dessin du squelette obtenu par les rayons X s'encadre dans le contour indécis mais persistant de la ligne des chairs. C'est un inconvénient et une garantie. L'intelligence rivée au sensible est moins libre ; mais en ne perdant pas le contact avec le réel, elle est plus ferme en ses spéculations. Avec le Maître qu'il suit pas à pas, S. Thomas en donne deux raisons : l'expérience, qui nous atteste que nous ne pouvons rien comprendre, ni rien exprimer sans le secours d'une image. Même en mathématiques, il nous faut appuyer nos démonstrations d'une figure déterminée ; à tel point que nous ne pouvons comprendre ce dont l'imagination ne nous a pas fourni les moyens, et que, même après l'avoir compris, si l'organe de l'imagination est lésé en quelque point, nous ne pouvons plus comprendre les notions correspondantes à cette lésion (3). La raison métaphysique en est la dépendance intime de notre intelligence vis-à-vis de nos sens, et en définitive, l'union substantielle de l'âme et du corps.

V

La mémoire

Memoria est thesaurus formarum apprehensarum absque sensu (3).

L'imagination est directement ordonnée à la vie intellectuelle ; mais entre elle et l'intelligence il manque encore manifestement un

(1) *Fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente.* XII-201. S. C. G. II. C. LXXIV. — (2) *Species in phantasmatibus intellectivum intelligit... et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatibus.* XXIV-273 ; VIII-302. de Mem. I. l. 2. — (3) XXIV-273 ; XIV-445. de Mem. I. l. 2. — (3) XII-200. S. C. G. II. C. LXXIV

autre rouage. Elle est, dit S. Thomas, un dépôt, un trésor de sensations éteintes qui furent brillantes et qui le redeviendront, mais pour le moment dorment dans les plis du cerveau, dans le sillon du mouvement qui les a imprimées, ou, quoiqu'il en soit de la question physiologique à ce sujet, dans la subconscience. Pour les transmettre à l'intellect et les diriger vers la vie supérieure, il faut d'abord les réveiller, les faire réapparaître à la lumière de la conscience, claires et nettes comme à leur première inscription, mais cette fois sans la présence de l'objet qui les a causées, à la fois présentes et passées, aptes à produire l'impression actuelle qu'elles ont eu lieu précédemment, retrouvées identiques à la sensation première, au moins par leur aspect représentatif, dans une sorte de seconde conscience plutôt qu'en une seconde sensation. Cette aptitude si précieuse qui constitue le véritable passage entre les deux formes de la connaissance et aussi la condition essentielle de la vie organique supérieure, s'appelle la mémoire. Sans elle le passé, à chaque instant, à peine vécu, s'engloutirait dans le néant, le moi n'aurait d'autre durée que la durée éphémère des sensations ; à peine même pourrait-il se former, car il ne s'exprime qu'en se reconnaissant identique sous plusieurs manifestations de soi-même. Sans cette persistance ou ce retour à la conscience, la vie ainsi bornée à la sensation présente ne différerait pas autrement de l'automatisme.

I. — *Mémoire intellectuelle.* — On pourra s'étonner que nous n'ayons, dans l'exposé des facultés intellectuelles rien dit de la mémoire intellectuelle. Nous avons cru mieux faire de rapprocher deux facultés : mémoire sensible et mémoire intellectuelle, qui, quoique situées à des étages différents, ont des fonctions sensiblement les mêmes. Par ailleurs, l'importance capitale que S. Thomas attribue à la mémoire sensible, autant qu'est effacée la part faite à la mémoire intellectuelle, imposait de ne parler de celle-ci qu'à propos de celle-là. S. Thomas toutefois les distingue très nettement. La mémoire sensible est une faculté du sensible qui s'exerce sur des données sensibles et par le moyen d'un organe sensible, localisé dans le cerveau (1). La mémoire intellectuelle au contraire ne s'applique qu'aux espèces intelligibles déjà comprises en acte et conservées dans l'intellect possible où celui-ci les retrouve à volonté. A l'encontre de la mémoire sensible, elle fait abstraction du temps qui est une donnée des sens et ne peut conditionner l'intelligible. Elle ne mérite donc qu'à peine le nom de mémoire ; cependant, elle s'applique aux choses déjà connues dont l'intelligence en les retrouvant sait qu'elle les a déjà connues (2). Les deux mémoires ne diffèrent pas radicalement entre elles par leurs autres fonctions ; mais la mémoire intellectuelle ne comporte pas la réminiscence qui est l'élément essentiel de la mémoire sensible ; au moins S. Thomas ne dit nulle part que les lois de la réminiscence ou du rappel des sensations s'appliquent à l'intelligence. Ceci s'explique en partie, puisque ces lois supposent un organe, un ensemble de conditions organiques et de notions sensibles, impression, temps, etc. Il y a cependant telles lois sur l'association contingente ou nécessaire

(1) *Habet organum in postrema parte capitis.* VII-61. C. Sent. I. D. I. Q. IV. a. 1. — (2) XIV-544 ; I-497. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 2.

des sensations, soit par ressemblance, soit par opposition, soit par contiguité, qui pourraient en bien des points s'appliquer même aux idées pures, par conséquent à la mémoire intellectuelle. S. Thomas semble concevoir celle-ci uniquement comme un réservoir d'idées précédemment formées et où l'intelligence puise à son gré, ou dans des conditions qu'il ne définit pas. Cependant les deux mémoires restent unies par un lien assez étroit, dont S. Thomas a posé le principe sans en faire l'application au cas présent. Nous savons en effet que l'intelligence ne comprend même le pur intelligible que dans une image sensible qui le soutient en quelque manière. Par conséquent, l'intelligence ne peut aussi puiser aux provisions de sa propre mémoire qu'en évoquant dans la mémoire sensible l'image correspondante.

Ce que la mémoire intellectuelle a de plus intéressant dans S. Thomas, c'est son histoire, quelque peu analogue à celle de la raison supérieure, et qui est l'histoire de la disparition ou de la transformation d'une faculté.

La mémoire a, jusqu'à S. Thomas, une importance de premier plan, dans Platon déjà, dans Augustin surtout. Dans Platon, elle est le dépôt de nos idées, préformées en nous, et que nous n'avons plus qu'à évoquer à l'occasion du sensible ; elle absorbe l'intelligence dont elle est la forme supérieure. Avec Augustin, elle ne reste pas seulement la faculté maîtresse, l'une des trois divisions de l'âme : *memoria, notitia et amor*, mais à y regarder de près, elle s'identifie en quelque sorte avec l'âme elle-même, avec le fonds de l'être spirituel en ce qu'il a de plus divin et considéré à part de l'actuelle pensée, *notitia*, ou de l'actuelle volonté, *amor*. Aussi dit-on également : *mens, notitia et amor*. Elle est avec l'intelligence et la volonté, et plus encore que ces deux dernières, l'empreinte, l'image en nous de la Trinité (1).

Il en est ainsi, ou à peu près, dans S. Thomas lui-même, encore tout imprégné à ses débuts des classifications d'Augustin et de Pierre Lombard (2). Mais cette conception ne peut plus se soutenir avec les idées aristotéliciennes qui prévalent chaque jour davantage et qui ont vidé la mémoire de tout son contenu d'idées innées. Avicenne lui a porté le premier coup ; il l'a même dégradée radicalement en la rayant du nombre des facultés intellectuelles pour la reléguer tout entière dans les facultés sensibles (3). S. Thomas le juge excessif et équilibre les parts. Dans l'intelligence il laisse une mémoire intellectuelle réduite au rôle paresseux de *vis conservativa specierum* ; dans les sens il met la mémoire sensible, faculté de premier ordre, la plus haute forme d'activité de la connaissance sensible, analysée, grâce au Maître d'ailleurs, avec une précision et une subtilité à laquelle la psychologie moderne n'aura guère à ajouter.

L'évolution de la pensée de S. Thomas sur ce point s'accuse avec une netteté assez rare chez lui. Dans le Commentaire des Sentences, sa première œuvre d'importance (4), la mémoire est sinon identifiée avec l'âme elle-même, du moins placée sur le même plan que l'intelli-

(1) XIV-544 ; VII-61, 65. QQ. de Ver. Q. X. a. 2. — (2) X. Sent. D. III. Q. IV. — (3) XIV-544. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 2. — (4) Composé de 1252 à 1256.

gence et que la volonté. Dans le *De Veritate* qu'il composa de 1258 à 1259, il se pose la question : *Utrum memoria distinguitur de intelligentia sicut potentia a potentia* ? Et, suivant la méthode du *sic et non*, il répond d'abord : *videtur quod non*, pour ensuite démontrer le contraire : *Sed contra est* ; mais déjà il distingue, et, après une explication assez diffuse, finit par conclure : *quamvis memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta, tamen inter intellectum possibilem et memoriam invenitur distinctio secundum habitudinem ad diversa* (1). La mémoire est détrônée, et il ne s'agit plus que de savoir si on lui gardera une fonction spéciale. Dans la Somme Théologique, que la mort interrompit, l'évolution est achevée ; l'enseigne même est changée. A la même question : *Utrum alia potentia sit memoria intellectiva et alia intellectus* ? il répond provisoirement : *videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva et alia intellectus*, pour établir ensuite définitivement qu'elle n'en est pas distincte : *Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu* (2). Mais si la mémoire intellectuelle s'est réduite jusqu'à n'être plus qu'un aspect de l'intelligence au repos, par contre la mémoire sensible a été étudiée avec un soin qu'il faut dire maintenant.

II. — *Mémoire sensible.* — S. Thomas, après différents essais (3), la définit enfin : La mémoire est l'aptitude à conserver les images, non pas en tant que telles, ce qui est du ressort de l'imagination, mais en tant qu'elles représentent une sensation déjà éprouvée (4). Elle est une faculté essentiellement organique (5), dont le siège est dans le cervelet. Il en donne comme preuve que nous n'en disposons pas à notre gré, soit pour susciter tel souvenir, d'où une certaine impression de malaise et un trouble chez qui cherche sans pouvoir trouver, soit pour suspendre l'évocation d'images appelées, et qui s'imposent parfois, malgré que nous en ayons (6). La mémoire se trouve aussi chez les animaux, mais chez ceux-là seulement qui peuvent avoir la notion du temps (7) ; car certains ne perçoivent que le présent, ou n'ont de sensations qu'en présence du sensible (8).

La mémoire comporte en effet essentiellement la notion du temps. Se souvenir, c'est éprouver une sensation au moins pour la seconde fois, sentir que ce que l'on sent, on l'a déjà précédemment senti (9), ou mieux, peut-être, c'est avoir de nouveau la conscience d'une sensation déjà éprouvée, en se rendant compte que, si le fait de conscience

(1) XIV-548. QQ.D. de Ver. Q.X. a. 3 et 4.– (2) I-498-9. S.T.I. Q. LXXIX a.6. — (3) *Memoria est thesaurus formarum apprehensarum absque sensu.* XII-200. S. C. G. II. C. LXXIV. — *Memorari nihil aliud est quam bene conservare semel accepta.* XXIV-270. de Mem. I. l. 1. — *Semper cum anima memoratur, pronuntiat se vel prius audivisse aliquid, vel sensisse, vel intellexisse.* XXIV-271. de Mem. I. l. 1. — *Vis memorativa retinet cujus est memorari rem, non absolute, sed prout est apprehensa in præterito a sensu vel intellectu.* XXIV-271. de Mem. I. l. 2. — *Memoria est quasi quædam figura aut pictura quia scilicet sensibile imprimit suam similitudinem in sensu et hujus similitudo remanet in phantasia, etiam sensibili absente.* XXIV-276. — (4) *Memoria est habitus, i. e. habitualis quædam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed in quantum phantasma est imago alicujus prius sensati.* XXIV-279, de Mem. I. l. — (5) *Est quædam corporea passio existens in quodam organo corporeo.* XXIV-291 ; XII-200 ; I-497 ; VII-61, de Mem. I. l, 8. — (6) XXIV-291. de Mem. I. l. 8. — (7) XXIV-272. de Mem. I. l. 1 et 2. — (8) XXIV-275. de Mem. I. l. 2. — (9) XXIV-275, 271. de Mem. I. l. 2.

actuel est nouveau, il consiste à reproduire un fait de conscience antérieur. Or le temps est la succession de la durée, le sentiment de l'avant et de l'après. La mémoire est donc la faculté du passé, ou plus exactement de l'absent (1). Ce n'est pas se rappeler que d'éprouver une impression dont l'objet est encore présent. Et même si, dans une impression qui se prolonge, on peut établir une succession d'instants et déjà percevoir le temps, ce n'est pas encore la mémoire proprement dite laquelle suppose un intervalle après la sensation, une chute de la sensation dans la subconscience, dirions-nous maintenant (2). La sensation du temps que comporte la mémoire résulte pour nous de l'impossibilité de situer dans le même instant de la durée la sensation actuelle par laquelle nous nous souvenons et l'impression qu'éveille irrésistiblement l'objet de cette sensation d'avoir été déjà senti. C'est le rapport du *nunc* de l'acte de mémoire avec le *quondam* de la précédente sensation suscitée par le souvenir (3). S. Thomas ne cherche pas plus avant d'où vient cette opposition ; il la tient pour une donnée élémentaire éveillée dans le *sensus communis* par l'arrivée successive des différentes sensations (4), donnée en tout cas exclusivement sensible, puisque c'est là le principal caractère par lequel il distingue les deux sortes de mémoire, et dont la raison métaphysique est que le temps est la mesure du mouvement, par conséquent du particulier, dont n'a cure l'intelligence, faculté de l'universel (5).

On peut donc, dans l'acte de mémoire, distinguer deux moments, au reste inséparables et simultanés dans la réalité. Une sensation a été éprouvée par un des sens, recueillie par le *sensus communis*, conservée par l'imagination, inscrite par conséquent et comme imprimée dans l'organisme, d'où le nom de *quædam figura aut pictura* que S. Thomas donne aussi à la mémoire. Cette sensation a cessé d'être perçue, et, après avoir creusé son sillon dans les centres nerveux, elle s'est comme endormie et éteinte ; puis un jour, sous l'action de causes que nous allons déterminer, elle se réveille et s'impose à l'attention au même titre qu'une impression venue directement du dehors, déterminant comme elle la connaissance d'un objet. Et c'est là le premier moment de la mémoire. Mais en même temps, sans qu'on puisse dissocier ce second caractère de l'apparition de la sensation, celle-ci s'impose comme déjà éprouvée, et son objet comme déjà connu, non pas même comme tout entière rejetée dans le passé, mais comme perception actuelle d'une sensation déjà éprouvée (6). C'est donc le fait de retrouver l'image de ce que nous avons précédemment perçu, qui constitue le caractère spécifique de l'acte de mémoire (7). Il n'est pas né-

(1) *Memoria est præteritorum quantum ad nostram apprehensionem.* XXIV 271. de Mem. I. l. 1. — (2) *Omnis memoria est cum aliquo intervallo inter ipsam et priorem apprehensionem.* XXIV-272, 274, 280, 281. de Mem. I. l. 2. — (3) *Ad memoriam pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quamdam, secundum scilicet distantiam in præterito ab hoc in præsenti nunc.* XXIV-274 ; XIV-544. de Mem. I. l. 2. — (4) *Aliquid est in anima quo judicat majorem et minorem mensuram temporis.* XXIV-288. — (5) I-497. de Mem. I. l. 7. — (6) *Quando in anima simul occurit motus rei memorandæ et temporis præteriti, tunc est memoriæ actus.* XXIV-289, 277, 278 ; I-498. de Mem. I. l. 7. — (7) *Si autem anima convertitur ad ipsum (phantasma) in quantum est imago ejus quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi*-XXIV-278, de Mem. I. l. 3.

cessaire au reste que la perception réveillée soit localisée à un moment déterminé du passé, il suffit strictement qu'elle soit rejetée hors du moment présent (1). Ce n'est donc pas faire acte propre de mémoire que de retrouver une sensation précédente, si l'on n'a en même temps conscience de l'avoir éprouvée, pas plus que de se figurer avoir ressenti une sensation qu'en réalité on n'a jamais perçue (2), ce qui, dit S. Thomas, est le signe de la folie (3).

Parce qu'elle est une sensation du passé qui revit en évoquant, avec son contenu objectif (4), son caractère de passé, il importe de connaître dans quelles conditions une sensation peut se conserver à l'état d'habitude dans l'organisme sensoriel, et à quelles conditions elle réapparaît. Ce sont là ce qu'on appelle aujourd'hui les lois de conservation et les lois de réviviscence de la mémoire. La psychologie moderne n'y a guère ajouté. Il ne sera pas sans intérêt de les exposer telles qu'elles ressortent du commentaire du *De memoria* et *Reminiscentia* d'Aristote.

III. — *Lois de conservation.* — Les conditions de conservation ou d'enregistrement des images sont les unes physiologiques, les autres psychologiques.

Il faut d'abord un organisme apte à être vivement impressionné. La mémoire est une modification de l'organe affecté à cette fonction ; si donc cet organe, par suite d'une disposition durable comme la jeunesse ou la vieillesse, ou passagère comme l'ivresse ou la colère, est dans un état — *in multo motu* — tel que les impressions ne se peuvent fixer, ce serait comme si l'on voulait imprimer un sceau sur une eau courante. Encore moins peuvent-elles se conserver (5). Parfois même l'impression ne se produit pas, comme dans une crainte extrême où les sens glacés ne perçoivent plus rien (6), ou si la peau par trop rugueuse résiste à l'impression du sensible. La complexion favorable à la mémoire est donc celle qui n'est ni d'humeur trop aqueuse, laquelle empêche les impressions de se fixer, ni trop terrestre, ce qui les empêche de se former. Les enfants et les vieillards sont sous ce rapport les moins bien partagés, quoique la mobilité de l'enfant ait son remède dans la vivacité des impressions (7).

Les impressions sensibles se fixent mieux que les impressions intellectuelles, d'où l'utilité d'illustrer d'images appropriées les idées abstraites, comme le conseille *Tullius in sua Rhetorica* (8). Parmi les impressions sensibles, les plus matérielles sont généralement les plus vives (9), ou encore les impressions nouvelles et inaccoutumées (10). Au surplus la répétition de l'acte produit un effet analogue à celui

(1) XXIV-289. de Mem. I. l. 3. — (2) XXIV-279, 289. de Mem. I. l. 3. — (3) C'est aussi le caractère que A. Garnier donne de la folie confondre perceptions et conceptions. — (4) Le point défaillant de la psychologie mémoriale de S. Thomas c'est qu'il semble tenir les images, au moins celles directement imprimées par les sens, pour fixes et indéformables. Il n'admet pas que toutes se maintiennent et revivent ; mais manifestement il paraît admettre que celles qui revivent, revivent intactes, ou que tout au moins, si certains éléments sont déficients, ceux qui restent sont tels qu'ils ont été ressentis. — On ne voit pas davantage qu'il ait remarqué que le caractère affectif des sensations remémorées est très atténué, sinon disparu tout à fait. — (5) XXIV-277. de Mem. I. l. 3. — (6) XXIV-277. de Mem. I. l. 3. — (7) XXIV-277, 291, 299. de Mem. I. l. 3. — (8) XXIV-275. de Mem. I. l. 2. — (9) *Magis sunt memorabilia quæ sunt grossa et sensibilia.* XXIV-275. de Mem. I. l. 2. — (10) XXIV-277. de Mem. I. l. 3.

de sa nouveauté ; c'est même la condition la plus favorable pour la mémoire et la plus ordinaire. L'habitude qui résulte de l'acte répété s'acquiert du reste très différemment suivant les sujets. A certains il suffit d'une fois ; pour d'autres il y faut revenir sans cesse, car les natures sont plus ou moins sensibles ou rétives à l'impression (1). Avec la répétition des sensations, leur véhémence est un facteur important de leur conservation (2) ; mais plus encore leur enchaînement ou leur association. C'est la loi capitale de la mémoire ; nous en verrons les multiples aspects en parlant de la réviviscence.

Toutefois les caractères extérieurs de la sensation, même produits dans un organisme bien disposé, ne valent qu'autant que la faculté de sentir est en éveil. C'est l'attention surtout qui fixe et qui retient(3). Ce sont par conséquent les choses qui sollicitent le plus vivement notre attention que celle-ci conserve le mieux : nouveautés, imprévu, bizarreries. Aussi les impressions de jeunesse sont-elles parfois les plus persistantes, parce que à l'enfant qui ne sait rien et qui n'a encore rien vu, tout est sujet d'admiration (4). Il ne faut saisir les choses ni trop vite, ni trop lentement, car elles s'effacent non moins vite ou ne s'impriment qu'imparfaitement (5). C'est la méditation fréquente sur les impressions reçues et les objets connus qui est le plus sûr auxiliaire de la mémoire, parce que, d'une part, elle multiplie en quelque sorte les actes en prolongeant ou renouvelant la sensation, et, de l'autre, par la réflexion sur l'objet de la sensation et ses rapports avec les objets voisins, elle les enchaîne avec les idées et les sensations connexes et crée ainsi entre elles cette association qui n'aura plus qu'à se dérouler pour faire réapparaître tout ce que la réflexion aura lié (6),

C'est en effet par le mode et l'ordre dont elles revivent que nous comprenons le mieux la manière dont se fixent et se conservent les impressions. Elles reviennent ou par réapparition spontanée ou par une application voulue et pressante de l'attention que S. Thomas avec Aristote appelle la réminiscence. Il ne fait pas de la subconscience le sous-sol mystérieux où s'élabore le presque tout de notre vie même de connaissance. Il ne laisse à l'obscur inexpliqué que ce devant quoi la raison se déclare impuissante. La mémoire spontanée ne l'est pour lui qu'apparemment et se produit en vertu des mêmes lois que la réminiscence, par la liaison des impressions dont quelqu'une parfois se lève en nous, entraînant l'apparition de celles qui en dépendent sans même que nous l'ayons voulu toujours (7).

IV. — *Réminiscence.* — S. Thomas distingue très nettement la mémoire de la réminiscence, la première étant tenue surtout pour la faculté de conservation et de reconnaissance des impressions, la seconde pour la recherche attentive et raisonnée qui aboutit à leur résurrection (8). Celle-ci est donc un moyen en vue de celle-là (9) et la précède dans la série des opérations psychologiques. Les lois qui les gouvernent ne sont pas toujours les mêmes, car tels enregistrent

(1) XXIV-282, 287. de Mem. I. l. 5. = (2) XXIV-277. de Mem. l. 3. — (3) *Contingit ut ea quæ admiramur magis memoriæ imprimantur.* XXIV-277. de Mem. l. 3. — (4) XXIV-277. de Mem. l. 3. — (5) XXIV-277. de Mem. I. l. 3. — (6) XXIV-279. de Mem. l. 3. — (7) XXIV-283. de Mem. l. 5. — (8) *Reminiscentia nil aliud est quam inquisitio alicujus quod a memoria excidit.* XXIV-283, 291. de Mem. l. 5. — (9) *Via ad memoriam, motus ad memorandum.* XXIV-290, 281. de Mem. l. 8.

très facilement les impressions qui ne les retrouvent pas avec la même facilité (1). Enfin la mémoire est commune à l'homme et aux animaux supérieurs, tandis que la réminiscence n'appartient qu'à l'homme, car elle s'exerce dans le sensible et par un organe corporel (2), mais sous l'influence de la raison. C'est une sorte de syllogisme qui tire sa conclusion, c'est-à-dire le fait de mémoire, non pas de principes abstraits, mais de la série des mouvements cérébraux sur la ligne desquels se trouve le souvenir cherché (3). Elle est la faculté de ceux surtout qui ont l'esprit d'invention et une grande aptitude à s'assimiler un enseignement, alors que les bonnes mémoires sont plutôt lentes à trouver et à comprendre (4). Les deux s'opposent donc jusqu'à un certain point, comme une faculté inerte à une faculté active, comme la mémoire brute à celle au service de l'intelligence (5) S. Thomas lui-même compare la réminiscence à une battue, à une chasse au souvenir — *Ideo reminiscendo venamur*. Or il y a un art de la chasse, de la poursuite du gibier ; il faut savoir où le trouver, comment le poursuivre et l'atteindre. Celui qui attendrait tout de sa mémoire sans la provoquer serait assez semblable au chasseur qui attendrait le produit de sa chasse de la complaisance du gibier. Voyons donc les principes de cette chasse au souvenir, ou les lois de la réviviscence.

La cause du ressouvenir c'est l'ordre des mouvements ou impressions produites en nous par la sensation première. Un mouvement en appelle un autre (6). La mémoire n'est qu'un déroulement cinématographique qu'il suffit de savoir déclancher. Mais encore faut-il pour cela connaître la suite des films et le procédé du déclanchement.

Les images ont entre elles une double liaison : nécessaire ou habituelle. Deux idées ou deux sensations s'appellent lorsque l'une implique l'autre (7) Ainsi on ne peut appréhender la notion d'homme sans y comprendre la notion d'animal (8). A défaut de la nécessité, l'habitude établit cet enchaînement. Qu'une impression nous ait frappés un certain nombre de fois, suivie d'une autre impression, celle-ci presque toujours suivra l'évocation de la première. Cette habitude du reste s'acquiert par une répétition d'actes, plus ou moins fréquente, suivant les natures et la vivacité des impressions (9).

Quand donc les mouvements cérébraux qui fixent ces impressions sont liés par l'une ou l'autre de ces dépendances, il suffit d'en dérouler la série jusqu'à ce que nous arrivions à celui dont nous savons qu'il est lié au mouvement que nous cherchons, comme pour arriver à une conclusion nous remontons d'abord au principe qui la contient.

Mais encore la difficulté est-elle de trouver ce point de départ, ou, ce premier résultat acquis, de dérouler habilement le rouleau jusqu'au souvenir cherché. Nous avons à cet effet deux méthodes, ou, si l'on préfère, nos sensations s'agrègent en nous autour de deux points ou lignes de cristallisation, qu'il suffira par conséquent de suivre pour

(1) XXIV-270. de Mem. l. 1. — (2) XXIV-291. de Mem. l. 8. — (3) XXIV-270, 280, 281-3-4, 290-1. de Mem. l. 1. — (4) XXIV-270. de Mem. l. 1. — (5) Cela suppose, il est vrai, entre les deux facultés de la connaissance sensible et intellectuelle une liaison plus intime que celle exposée jusque là. Quoique S. Thomas admette la radication des deux facultés dans une même âme il ne dit pas par quel intermédiaire se ferait une communication si étroite en vue d'une influence si constante. — (7) XXIV-283. de Mem. I. l. 5. — (8) XXIV 282. de Mem. l. 5. — (9) XXIV-282. de Mem. l. 5.

arriver à nos fins. Ces deux lignes d'enchaînement des souvenirs sont la connexion des faits et le temps. Un premier fait connu nous mène à un fait connexe ; en montant ou en descendant l'échelle chronologique de nos sensations, par simple glissement sur la ligne du temps, comme en parcourant la série des nombres (1), nous passons du présent au passé.

V. — *Lois d'association des images.* — En partant d'un fait donné, actuellement présent à la mémoire, on peut aller à la découverte d'autres faits qui sont liés au premier. Ces liens des faits sont la ressemblance, l'opposition et la contiguité. Et cette dernière peut s'entendre de toute proximité de temps, de lieu, de parenté, de connexion physique ou morale.

Comment expliquer que le souvenir présent d'un fait en éveille un autre qui soutient avec lui un des rapports énoncés ? Cela est simple ; parce que les mouvements cérébraux qui ont fixé la sensation de ces faits sont identiques, surtout dans le cas de ressemblance, ou simultanés, comme dans le cas d'opposition. Quant aux faits contigus, si dans la multitude de mouvements qu'exige l'enregistrement des sensations, quelques-uns sont différents, certains aussi concordent avec les mouvements exigés pour le fait voisin ; il suffit donc que la mémoire ait déjà connaissance de la section commune de ces mouvements pour que le reste qui s'y rattache, fût-il divergent, apparaisse aussi (2). C'est ce qui explique la plupart des cas de mémoire spontanée ; car un fait présent éveille souvent de lui-même, par simple concomitance, une multitude de souvenirs que nous ne cherchions pas et qui semblent surgir en nous sans raison apparente (3), comme en tirant sur une des mailles d'un filet on les fait remuer toutes. On peut également de cette manière rendre compte de cette anomalie de la mémoire qui ressuscite parfois des faits prodigieusement lointains, alors que des souvenirs d'hier nous fuient. Il suffit que deux faits, ou deux mouvements correspondant à ces faits, soient liés par une des connexions précédentes pour que l'éveil de l'un appelle naturellement l'éveil de l'autre, tandis que le fait isolé reste perdu comme un voyageur qui a quitté la grand'route pour se jeter à travers champs.

Les faits s'enchaînent, s'associent, ou plus exactement les mouvements, les courants nerveux qui en fixent les sensations dans notre organisme ; et nous avons dit que cette synthèse est l'œuvre propre du *sensus communis*. Une fois enchaînés, il n'y a plus qu'à les dérouler, à les développer, car ils viennent tout naturellement dans l'ordre où ils se sont inscrits (4) ; et ils se déroulent d'autant plus facilement qu'ils ont été plus fortement liés, à la manière des théorèmes de géométrie (5). C'est là l'œuvre de la réminiscence. Alors ils apparaissent et nous les reconnaissons comme déjà éprouvés, déjà connus ; et c'est l'œuvre de la mémoire.

Mais encore, si nous savons qu'en saisissant le fil de nos souvenirs nous les pouvons dérouler à notre gré, est-il bon de savoir aussi comment saisir ce fil et comment le dérouler sans l'embrouiller, ni le rom-

(1) XXIV-283. de Mem. l. 5. — (2) XXIV-283. de Mem. l. 5. — (3) XXIV-283. de Mem. l. 5. — (4) XXIV-284. de Mem. l. 5. — (5) XXIV-284. de Mem. l. 5.

pre. Il faut tout d'abord une longue réflexion (1) ; il faut s'échauffer l'esprit, mettre en branle le cerveau. Etant donné un fait premier présent à la pensée, le considérer en lui-même et dans toutes ses connexions possibles, et, lorsque quelques-unes de ces connexions auront déjà été imprimées dans l'organisme, elles surgiront d'elles-mêmes, comme des dormeurs à l'appel brusque de leur nom.

Cette première et lente réflexion n'est qu'une sorte de revue des souvenirs déjà présents à la mémoire et de leurs aboutissants possibles. Il faut ensuite choisir le bon, celui qui mènera au but cherché ; car tous n'y mènent pas ; il ne faut pas prendre un filament pour une maîtresse racine. En général il faut remonter au principe du mouvement dans la série duquel doit se trouver le souvenir désiré, se fixer des points de repère, jalonner sa route. Si par exemple il s'agit d'un fait matériel et extérieur, il sera bon d'évoquer les lieux dans lesquels il s'est accompli (2), en ayant soin au besoin de les distribuer, de les ordonner, pour ordonner par là-même les images s'y rattachant, ainsi que le dit *Tullius* (3). Les trois principes d'association de mouvements : ressemblance, opposition, contiguité sont des angles de réflexion tout indiqués pour envisager le déroulement des souvenirs, puisque c'est précisément d'après ces lois qu'ils se sont fixés (4). Il faut en tout cas un principe d'une certaine généralité, non certes qu'il s'agisse ici de principes logiques, mais un point de vue suffisamment étendu qui embrasse divers aspects des choses, et duquel l'esprit ait l'habitude de partir pour classer, fixer et réveiller ses souvenirs. Si par exemple nous embrouillons les lettres de l'alphabet et n'en savons plus retrouver la série, c'est toujours à l'A qu'il faut remonter pour redescendre ensuite jusqu'à ce que la série se déroule ininterrompue.

S. Thomas note ici deux causes qui peuvent troubler la régularité de ce déroulement. L'une, relative aux conditions de l'impression primitive, si dans un moment donné de la série, tel fait a été lié à un certain fait par une répétition plus fréquente ou une impression plus vive qu'à tel autre, la mémoire sera portée à susciter le premier plutôt que le second. L'autre tient à l'attention fournie pendant le développement des souvenirs, si l'esprit est occupé ailleurs. Car le développement étant par lui-même tout machinal, il se peut très bien ou que le mouvement s'arrête comme un ressort qui a achevé sa détente, ou que l'on y insère d'autres souvenirs appelés par l'esprit distrait. Ce qui est fréquent même et surtout dans la récitation des leçons les mieux sues ou des souvenirs les mieux fixés (5).

Nous n'avons jusque-là envisagé que l'enchaînement des faits ou des mouvements considérés en eux-mêmes et dans leurs connexions réciproques. Il est un autre facteur important de l'association des souvenirs : le temps, qui n'est lui-même que l'ordre de leur succession. Nous avons dit qu'il est condition essentielle de la mémoire ; il l'est aussi de la réminiscence. Il y a une perception du temps réel.

(1) *Citissime et optime fiunt reminiscentiæ quando incipit aliquis meditari a principio totius negotiationis.* XXIV-284. de Mem. l. 5. — (2) *Quia recessus ad locum est principium quoddam eorum omnium quæ in loco aguntur.* — (3) XXIV-286. de Mem. l. 6. — (4) XXIV-286. de Mem. l. 6. — (5) XXIV-287. de Mem. l. 6.

par conséquent du temps plus ou moins long, plus ou moins court, et donc des mouvements y correspondant, comme il y a une perception des grandeurs et une perception des diverses qualités des choses (1). Il constitue donc comme une seconde série, une seconde règle graduée, sur laquelle l'attention peut glisser, de bas en haut ou de haut en bas, pour retrouver le souvenir qui y a sa place, après celui-ci, avant celui-là. A cet effet la recherche peut procéder soit du moment présent et remonter dans le passé, et, pour se rappeler par exemple ce que l'on a fait il y a quatre jours, on peut se dire : Aujourd'hui j'ai fait ceci ; hier, cela ; avant-hier, cela encore. Ah ! il y a quatre jours il m'est arrivé précisément ce que je cherchais. On peut aussi redescendre la série, sachant que le fait cherché est postérieur au point de départ, et, pour se rappeler ce que l'on a fait le quatrième jour, partir des événements survenus le huitième, comme des événements du huitième remonter à ceux du quinzième (2). Le passé, il est vrai, n'est pas toujours perçu *sub certa mensura*, et localisé à une date précise. Souvent nos souvenirs ne sont connus que comme passés ; nous les reconnaissons distincts du moment présent, mais sur l'échelle du temps, ils n'ont pas de situation fixe, ils glissent et flottent dans le passé ; si cette vague reconnaissance ne satisfait pas pleinement la mémoire, elle suffit cependant à la constituer, mais elle est requise essentiellement (3).

La mémoire aidée de la réminiscence se présente donc, dans la doctrine de S. Thomas, comme la forme la plus élevée de l'activité dans la connaissance sensible, et l'intermédiaire entre cette dernière et la connaissance intellectuelle. C'est dans l'imagination que l'intellect agent puise les images qu'il transforme en espèces intelligibles. Mais c'est la mémoire qui les fait saillir de l'ombre où elles dormaient, des circonvolutions cérébrales où elles avaient laissé la trace de leur passage. Ainsi entendue, la mémoire ne paraît pas autre qu'une forme de l'attention appliquée au passé et cherchant au dedans au lieu de chercher au dehors. Et, comme l'attention est sous la dépendance absolue de la volonté, nous avons, même dans le monde de la connaissance, la liaison de la pensée et de l'action. Au surplus, si la mémoire est la faculté dont la volonté se sert pour commander à la pensée, nous allons trouver la réciproque dans la faculté de la connaissance même sensible. Il nous reste à dire en effet comment la cogitative préside à la vie organique consciente.

VI

Cogitative et estimative

Pour entendre le rôle de cette dernière faculté, à peu près tombée dans l'oubli, importante cependant, il faut se rappeler ce que nous avons dit précédemment de la bifurcation de l'intelligence en spéculative et en pratique, la première réservée à la seule manipulation des idées, la seconde appliquant ces idées à la conduite de la vie, par le

(1) XXIV-288. de Mem. l. 7. — (2) XXIV-283. de Mem. l. 5. — (3) XXIV-288-9. de Mem. l. 7.

moyen des *habitus* de la *synderesis*, de la conscience et de la prudence. L'intelligence pratique est elle-même à deux étages : raison supérieure et raison inférieure, suivant l'importance des intérêts en cause. C'est par celles-ci que l'intelligence est en contact avec la volonté, laquelle délibère et choisit sur les notions qu'elles lui fournissent, se réservant, en vertu de son domaine souverain, de leur commander à son tour au moins indirectement. Mais tout ceci se passe dans la région supérieure de la vie intellectuelle.

Sur le plan qui lui est propre, la vie sensible répète à peu près la même organisation. Il faut donc que, en outre des organes et des facultés de pure spéculation, si le mot se peut dire du sensible, il y ait un organe et une faculté destinés à appliquer à l'action extérieure les connaissances fournies par les sens, qui réagissent sous l'action du dehors, non pas seulement par réflexe, ou même par instinct, mais par une action coordonnée, consciente et en quelque sorte raisonnée, sans préjudice au reste des injonctions de la volonté pure ou des impulsions de l'appétit. Cette faculté est la cogitative pour l'homme (1), l'estimative chez les animaux supérieurs, qui seuls la possèdent ; non que les deux diffèrent essentiellement chez les hommes et chez les animaux ; mais, comme la mémoire à laquelle dans l'homme s'ajoute la forme raisonnée de la réminiscence, la cogitative, pour organique qu'elle soit, se teinte d'un commencement de raison (2), d'un premier essai de délibération. Même, en vertu de la coordination de tout le composé humain, sous l'unité de l'âme, elle subit l'influence directe de la raison elle-même, de la raison inférieure, il est vrai, dont elle est le développement naturel, puisque tout se tient et se prolonge dans les facultés de chaque être, comme dans la série des choses (3). L'estimative est par conséquent ce qu'il y a dans l'animal de plus élevé et ce par quoi il se rapproche le plus de l'homme, à tel point que souvent elle donne l'illusion que les bêtes ont aussi la raison (4).

Le principe qui doit guider dans l'analyse des facultés de la vie sensible est la nécessité ou l'utilité de cette vie : autant de nécessités ou d'utilités incontestables et diverses, autant de facultés destinées à y pourvoir. C'est ainsi que nous avons successivement distingué les sens extérieurs, le *sensus communis*, l'imagination et la mémoire, ces dernières ordonnées surtout à la connaissance. Si la vie sensible se bornait au plaisir ou à la peine résultant directement de la présence des objets, les sens externes, avec la réaction immédiate que l'impression détermine, y suffiraient. Mais les animaux supérieurs tout au

(1) La cogitative pour S. Thomas est la même faculté que l'intellect passif d'Aristote, très différent, au moins pour S. Thomas, de l'intellect possible. Aristote en fait en effet une faculté sensible, ce dont les Averroïstes avaient conclu que seul l'aspect supérieur, impersonnel et divin de l'intelligence est immortel. XII-180. S. C. G. II. C. LX. — (2) *Alia animalia percipiunt hujusmodi intentiones (nocivi et utilis) solum naturali instinctu, homo autem per quamdam collationem.* I-489. S. T. I. Q. LXXVIII a. 4. — *Eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine... per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quamdam refluentiam.* I-490 ; II 474. S. T. I. Q. LXXVIII. a. 4. — (3) *Potentia cogitativa est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodam modo partem intellectivam, ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte, infimum scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii.* IX-357, 401. C. Sent. III. D. XXIII. Q. II. a. 2. — (4) IX-583. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2.

moins, doivent être à même de pouvoir rechercher ou fuir, avant même la sensation directe, ce qui représente pour eux avantage ou nuisance, et par conséquent sentir quelque chose, percevoir certaines notions ou découvrir dans les choses certains caractères que ne saisissent pas les sens extérieurs. Ainsi l'agneau, avant même qu'il ait éprouvé la dent du loup, en a la terreur instinctive. Ce sens de l'utile ou du nocif — *utilis vel nocivi, convenientis vel disconvenientis* — est proprement ce que S. Thomas entend par la cogitative ou par l'estimative (1). C'est dans l'homme une sorte de raison particulière qui concentre et compare les notions et les motifs particuliers, comme la raison universelle le fait pour les fins universelles (2). Le rôle que la mémoire joue dans la connaissance comme faculté de transition entre l'intelligence et les sens, la cogitative le remplit au point de vue de l'action entre l'intelligence et les facultés d'exécution. Elle ne se borne pas en effet à percevoir le caractère utile ou nocif du sensible et à ordonner en conséquence les mouvements de l'individu, elle est en plus, dans l'homme, la faculté qui reçoit, particularise et applique au sensible les considérations universelles de la raison. Notre action raisonnée fonctionne comme un syllogisme, dont la majeure universelle serait fournie par la raison, la mineure par la cogitative, et la conclusion ainsi particularisée est transmise par cette dernière à la volonté ou à l'appétit (3). Elle partage aussi avec la mémoire la charge d'élaborer et de modifier les phantasmes de l'imagination et de les préparer ainsi à recevoir l'action de l'intellect agent. En effet, par le travail de trituration qu'elle opère, ainsi que la mémoire, sur les données sensibles, en les comparant, les associant, les dissociant, elle les rend plus maniables, les dématérialise, et, en les rendant présents pour l'action, elle les projette tout naturellement dans la lumière de l'intellect agent, par suite de la tendance que nous avons à dégager l'universel du particulier (4).

C'est une faculté organique (5) dont le siège est, d'après les médecins, dans la cellule médiane de la tête (6). Comme les facultés précédemment analysées, elle a son fondement dans le *sensus communis* dont elle n'est aussi qu'une différenciation spécialement destinée à l'appréciation du caractère utile ou nuisible des sensations, à la conservation physique de l'individu et à son action sur l'extérieur (7). Non pas qu'elle agisse directement, mais elle commande à l'appétit sensible (8), sous ses deux formes, au concupiscible et à l'irascible, y provoque par conséquence les sentiments de crainte ou d'amour, d'attraction ou de répulsion, et, à son tour, sous les suggestions de la cogitative, l'appétit déclanche les mouvements de la faculté motrice (9).

(1) IX-261 ; VIII-315. C. Sent. III. D. XVII. Q. I. a. 1. — (2) *Vis cogitativa dicitur ratio quia confert inter formas individuales, sicut ratio proprie dicta inter formas universales.* XV-46 ; I-490 ; XIV-551. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — *Habet aliquid a parte sensitiva, scilicet quod considerat formas particulares, et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat.* XV-46. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — (3) XXIV-551 ; XI-560 ; II-240. In Metaph. V. 16. — (4) XII-180, 197, S. C. G. II. C. LIX. — (5) XII-196, S. C. G. II. C. LXXIII. — (6) XIV-551 ; XII-180. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 5. — (7) *Apprehensio sensibilis non causat motum aliquem nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel disconvenientis.* VIII-315. C. Sent. II. D. XXIV. Q. II. a. 1. — (8) Ceci dit sans préjudice de l'action de la raison universelle et de la volonté sur ce même appétit, comme aussi de l'imagination et des sens. — (9) I-510. S. T. I. Q. LXXXI. a. 3.

La subordination de ces différentes facultés est absolue chez l'animal, d'où la précision de ses mouvements instinctifs ; il appréhende le but à atteindre, il a le sens des mouvements à accomplir à cet effet ; mais leur coordination ne dépend pas chez lui d'un raisonnement même élémentaire, mais d'une disposition naturelle (1). L'homme sans doute a aussi cette accommodation instinctive, ce réflexe inconscient : mais, parce que la vie sensible est sous la prédominance de la vie intellectuelle, et que plus spécialement la raison particulière qu'est la cogitative est sous l'influence de la raison universelle, parce que encore le propre de la raison comme celui de la volonté est la multiplicité des moyens en vue d'une même fin, il y a peut-être plus de latitude dans les moyens destinés à assurer l'existence ou la commodité de la vie physique, mais beaucoup moins de certitude dans leur exécution. Au contraire, la nature déterminée *ad unum* ne discute pas, mais agit et exécute infailliblement le mouvement qui dans le cas donné doit atteindre une fin nécessaire (2). Et par là s'explique ainsi que souvent les animaux nous donnent l'impression d'agir conformément à la raison. Cela est vrai d'une certaine manière, puisque leur estimative a des notions particulières, elle connaît la fin à atteindre, non comme telle assurément, mais comme utile ou nuisible elle sait même, non sans doute pour les juger, mais pour les ordonner, les moyens en vue de cette fin et l'on a tout dit sur les merveilles de l'instinct. Il est à remarquer cependant que cet instinct n'atteint sa perfection que dans les animaux non susceptibles de perfection. Au contraire les animaux les plus voisins de l'homme, ceux surtout auxquels l'homme peut apprendre quelque chose, qu'il peut domestiquer ou dresser, n'acquièrent ces aptitudes nouvelles, ces moyens élargis qu'aux dépens de la certitude de l'instinct, pour la même raison qui fait, sous ce rapport, l'homme inférieur aux animaux, et, en procurant plus de moyens en vue d'une même fin, en rend l'application plus libre, mais moins sûre (3).

Avec la cogitative le cycle de nos facultés de connaissance est clos. Nous l'avons développé depuis son point de contact avec les pures intelligences des substances séparées, lequel se fait par l'*intellectus* et la raison supérieure jusqu'à son degré infime dans la région intellectuelle, en décrivant tous les appareils de transition, de transmission et d'adaptation qui élèvent l'objet reçu à peine intelligible de l'intellect agent jusqu'à son insertion par la *sapientia* dans le rayon même des idées divines. En même temps, parce que l'intellection cesse d'être en nous la forme unique de l'action, que la volonté se dissocie de l'intelligence et souvent s'y oppose, non certes qu'elle devienne plus libre, mais l'intelligence moins claire se fait moins impérative, nous avons noté au passage par quelles facultés l'intelligence s'oriente vers l'action extérieure et transmet à la volonté la connaissance de l'être sous l'aspect du bien : intellect pratique, *synderesis*, conscience et prudence. Puis nous avons poursuivi dans le sensible l'évolution des

(1) IX-401. — C. Sent. III. D. XXVI. Q. I. a. 2. — (2) I-510 ; XV-237-8. S. T. I. Q. LXXXI. a. 3. — (3) Le cas inverse se présente dans l'enfant avant qu'il puisse se servir de sa raison ; il n'a pour le conduire que l'instinct ; chez lui par conséquent la cogitative ne se distingue pas encore de l'estimative, au moins quant à l'exercice. XII-280. S. C. G. III. C. XXIV.

facultés de connaissance. Mais cette fois, comme S. Thomas du reste, nous en avons dit la série ascendante, parce que l'exposé du moins au plus parfait est ici plus naturel et semble même se conformer mieux à la réalité. En fait cependant la gradation de nos facultés se développe rigoureusement et sans interruption de la plus haute forme de l'intelligence au sens le plus élémentaire. Là surtout il n'y a point d'iatus, quoique nous passions du pur immatériel en pleine matière. La chaîne est continue en chaque être comme entre toutes les choses. Ainsi avons-nous vu précédemment la série des êtres se développer, par degrés successifs et tangents, de Dieu au pur possible. Nous pouvons de même concevoir chaque être, surtout les inférieurs (1), dont nous sommes, comme un tout hiérarchisé, presque un monde, à degrés quasi sans nombre, ordonnés du plus au moins parfait, le plus parfait continuant l'être supérieur, le moins parfait rejoignant l'inférieur. Qu'on nous permette de rappeler que c'est précisément le point de vue que nous avons envisagé dans cet exposé de nos facultés de connaissance, puisque c'est le développement de l'être hors de Dieu sous ces deux formes, ligne des êtres et ligne de la connaissance, et son retour à l'unité, qui fait le sujet de la présente étude.

Si les modalités en sont ici plus diverses, plus morcelées, à aspects toujours plus nombreux, c'est que nous touchons au monde matériel qui est celui du multiple. Il est donc naturel que les facultés chargées de le saisir se diversifient aussi. Mais nous allons avoir à dire maintenant comment de ce multiple on remonte à l'unité, comment du matériel où nous sommes descendus on retourne au spirituel. Les facultés de connaissance vont s'étageant, en gradations descendantes ; l'opération de la connaissance va procéder au contraire du singulier à l'universel, du multiple à l'un, du sensible à l'intelligible. Avec elle nous allons remonter la série en sens inverse de bas en haut jusqu'au faîte, jusqu'à Dieu. Au moins poserons-nous ce nom puissant comme clef de voûte de l'édifice construit par notre raison. Que vaut cet édifice ? et ses bases, et ses murs et son couronnement ? En Dieu, la connaissance est identique à tout l'être ; dans l'ange elle n'est plus qu'adéquate au créé ; enfermé dans la matière, l'homme en sortira-t-il au moins par la pensée ? Et ce qu'il saisit des choses à travers cet écran opaque correspond-il à la réalité la plus infime comme à la plus haute ? Nous chercherons à le dire, avec la même indépendance, avec le même unique désir et but d'exposer sur ce point toute la pensée de S. Thomas, telle au moins qu'il nous a semblé la comprendre.

(1) Si nous n'avons pas distingué en chaque ange une série de facultés et une sorte de dégradation de l'être qui constitue en chaque individu une partie supérieure et une inférieure, c'est que d'abord l'ange ne se multiplie pas en facultés, il n'en a que par équivalence ; et puis c'eût été œuvre de pure imagination : mais, sans le connaître positivement, nous pouvons parfaitement, conformément aux principes énoncés, supposer au moins des nuances, même dans un seul être.

CHAPITRE VI

LES OPÉRATIONS DE LA CONNAISSANCE

I

Rôle de la connaissance dans le retour à l'unité de l'irradiation créatrice

Cognitio sensitiva.... circa multum diffunditur.... Cognitio rationis.... multum ad unum convolvit (1).

De l'unité divine, une sous tous ses aspects, mais où déjà se dessinent les virtualités du multiple, nous sommes descendus dans la pluralité, puis dans la presque infinité des choses. Nous y sommes descendus, par la ligne des êtres, des anges, substances séparées, aux individus éparpillés et cernés dans la matière. Nous sommes parvenus à la même multiplicité par la ligne des facultés de la connaissance, qui sont encore de l'être, depuis la pure et lumineuse intelligence angélique jusqu'aux tentacules des sens allongées vers la matière.

Y a-t-il vraiment dualité de développement, ou, avec des jeux de lumière variés, un seul faisceau qui est l'être à ses divers degrés et sous ses divers aspects de perfection ? Si, avec S. Thomas, nous l'avons fait se bifurquer en ligne des êtres et en ligne de la connaissance, en ligne de nature et en ligne d'opération, c'est plutôt par indigence de notre raison que par véritable différence dans les choses. Les choses se présentent à nous sous deux aspects : l'être en lui même, constitué en réalités distinctes et absolues, dont nous constatons qu'elles s'opposent à nous et à notre intelligence, qu'elles s'objectent et résistent ; puis nous les considérons comme pénétrées et possédées par cette même intelligence. Et, pour nous, cela fait comme deux réalités : l'une extérieure et objective ; l'autre idéale et subjective ; et il semble que nous les puissions étudier ainsi et en elles-mêmes et en nous. D'où le besoin de nous les figurer dans la double expansion que nous avons décrite. Mais si, au lieu de nous poser en quelque sorte en dehors de ce développement de l'être, et de le considérer soit comme un jeu de l'esprit, soit comme une réalité que nous cherchons à utiliser, nous nous insérons dans la série des choses, à notre place hiérarchique ; si nous arrivons à nous examiner nous-mêmes, pour ainsi dire objectivement, et que notre pensée

(1) De div. Nom. C. VII. L. 2. XXIX. 518.

glisse incessamment du faîte à la base de la hiérarchie, pour en saisir la liaison et l'ensemble ; et si, d'autre part, nous avons bien compris la portée du principe de l'identité de l'être et de l'intelligible qui nous manifeste l'être comme nécessairement intelligent et intelligible et, très réellement, comme une lumière qui s'éclaire elle-même et se sait et se voit lumineuse, alors plus besoin n'est d'en scinder en deux le développement. Car, si la condition de notre raison nous oblige toujours à distinguer les éléments de notre connaissance, et même à les poser séparés, nous pouvons, par une synthèse de cette même raison, les rapprocher non seulement dans l'unité divine, qui les comprend tous, identiques dans son essence, mais dans l'unité de l'être lui-même et de son développement hors de Dieu. L'être reste lumière, intelligible et intelligent, ouvert à lui-même, tant qu'il reste l'être ; il ne se distingue, ne s'oppose, ne se sépare, ne s'obscurcit, ne devient inconnaissable, ou en puissance de connaître, que dans la mesure où il cesse d'être. Il n'y a pas à chercher à connaître la matière : elle n'est pas, donc elle n'est pas connaissable ; mais on peut connaître l'être matériel, parce qu'il représente de l'être, de la perfection, de la lumière, mais de l'être réduit, de la perfection imparfaite, de la lumière obscure. Ainsi voyons-nous dans la flamme d'une bougie plusieurs zones d'éclat différent ; à la base et au sommet, où la combustion ne se fait plus ou ne se fait pas encore, il y a des régions presque sombres. Ainsi pour l'être. Est-ce à dire que ces régions ne méritent pas l'attention et qu'il faille les négliger pour l'éblouissement de la pleine lumière ? sans doute en soi la pure lumière est préférable ; mais pour nous qui n'arrivons à saisir les choses qu'en les pulvérisant, ces régions demi-obscures sont bien plus intéressantes, parce qu'elles accusent plus distincts les éléments de la combustion complète, c'est-à-dire, pour notre sujet, les plus élémentaires activités de l'être dissociées, et pour ainsi dire, données une à une dans ses plus humbles échantillons. Avec elles nous tenons le fleuve à sa source, dans les moindres gouttes d'eau qui perlent aux filets des mousses pendantes aux flancs des rochers. L'œil de la chauve-souris s'éblouit au soleil, mais se joue dans les ombres ; ainsi le nôtre. Mais il peut aussi, plus parfait que celui de la chauve-souris, s'habituer peu à peu à la lumière, et, quand il a su, au lieu d'errer toujours dans la nuit noire, comme ceux qui ne savent rien voir, trouver sa route, guidé par la phosphorescence des choses naturelles, il prend avec l'habitude le goût de la lumière, il se sent fait pour elle et peut aborder le plein-jour des réalités intelligibles. Après le tour des êtres, il fait le tour de l'être ; après l'avoir dénombré, il le totalise ; il l'avait cherché du dehors, il le trouve au-dedans ; il constate que tout est en tout ; il s'est inséré lui-même dans la ligne de l'être ; il a réalisé en lui-même, pour autant qu'il lui est possible, l'identité de l'être et de l'intelligence, l'unité de la perfection par la connaissance et par l'action (1).

(1) L'intelligence n'est la faculté de « l'autre » que dans ses degrés inférieurs et même là, elle tend à être la faculté de soi-même, puisqu'elle commence par transformer les choses en son degré d'être, avant de se transformer en elles représentativement. Au terme, en Dieu, l'intelligence est essentiellement la faculté de soi-même : l'être clair à l'être.

C'est cette œuvre qu'il nous faut dire maintenant : remonter le courant, après l'avoir descendu, retrouver l'unité dans la multiplicité l'infini dans le fini, le spirituel dans le matériel. Nous sommes avertis déjà que les deux sont en réalité sur la même ligne, aux deux extrémités, que c'est notre raison seulement qui fractionne et dissocie. Mais ne pourrions-nous pas, par cette même raison, ou du moins par l'intelligence intégrale, recomposer en synthèse les éléments dispersés par l'analyse ? Partis de Dieu, poussés par le développement de l'être jusque dans la matière, ce serait prodigieux que nous puissions, à travers cette matière, et grâce à elle et par nos seuls moyens, revenir à Dieu. Et, quand nous verrions au dernier moment le but fuir devant nos efforts, quand nous n'aurions réussi qu'à systématiser nos idées et à distribuer toutes nos connaissances dans le cadre du divin, en assignant à chacune sa place et son développement final, la tâche resterait tentante. Si nous ne pouvons songer à décrire par le menu les péripéties de cette ascension, au moins essaierons-nous d'en marquer les principales étapes.

Que ce retour, cette conversion, consécutive à l'irradiation ou à la descente, se fasse par la connaissance (1), nous l'avons à diverses reprises suffisamment indiqué. L'analyse de chacune de nos facultés de connaissance accusait ce mouvement ascentionnel. Chaque rouage de ce savant et subtil mécanisme tournait dans le sens de l'unité. Mais à quel titre et pourquoi est-ce la connaissance qui nous ramène à notre point de départ ? il importe de le préciser. C'est parce que la connaissance est la forme naturelle de l'action, le degré le plus élevé de l'opération et l'opération essentiellement assimilatrice. Nous pouvons en tout être distinguer deux choses : le principe qui le fait agir et que nous appelons sa nature ou son essence, et son action, qui est le mode par lequel il se manifeste à nous. En réalité, l'action seule nous est connue, puisque le fonds mystérieux des choses ne s'accuse que par leur opération ; c'est en vertu du seul principe de causalité que nous imaginons derrière l'impression reçue, une réalité qui la cause ; nous bâtissons le monde sur notre propre modèle, en transportant derrière les modifications qui affectent nos sens, le moi que nous supposons être la cause subjective de nos propres impressions et des réactions qui les accompagnent. Ce moi s'accuse grâce à la mémoire stable et permanente et se manifeste par notre activité interne et externe. Quand nous percevons quelque impression produite sur nos sens, nous supposons que cette impression est la forme d'une activité analogue à la nôtre, donc d'une nature ou d'une essence qui se traduit par cette activité, quelle que soit au reste cette nature, ou plutôt qui sera ce qu'elle montre qu'elle est par les manifestations qu'elle produit d'elle-même. Et encore, parce que, en nous, toutes nos opérations conscientes ont un but et sont dirigées par la conservation et le développement de notre moi, nous en concluons avec la même logique que les natures des choses, qui s'expriment dans leurs opérations, ordonnent, consciemment ou non, ces mêmes opérations à leur accroissement et à leur perfection. Et c'est le but de l'intelli-

(1) Nous nous réservons d'exposer ultérieurement la part de la volonté dans cette conversion.

gence de connaître ces natures par leurs opérations, comme de nous connaître nous-mêmes par l'écho de nos actes dans la conscience.

S'il ne s'attarde pas aux préliminaires, et s'il va tout de suite chercher en Dieu le dernier mot de toutes choses, S. Thomas en réalité ne procède pas autrement et se borne à traduire en termes métaphysiques le résultat du travail psychologique dont nous venons de parler. Les êtres produits par le rayon irradié de la divinité, sont constitués dans leur nature ou essence et munis de toutes les facultés nécessaires à leur fin. Mais cette fin, ils ne l'ont pas encore obtenue. En quoi consiste-t-elle donc ? Précisément dans la perfection dont est susceptible leur nature. Ils ne sont, au moment de leur production, que des puissances actives : singulière alliance de mots, mais qui traduit exactement leur état. Ils ont déjà de la perfection, puisqu'ils ont de l'être, et c'est par là qu'ils participent de Dieu ; mais cet être est en puissance d'un mode d'être plus parfait, et c'est par là qu'ils sont déficients. C'est la théorie de l'acte et de la puissance traduite en termes platoniciens. L'acte pur qui est en Dieu s'irradie en actes diminués et imparfaits ; mais cette imperfection, en une certaine mesure, n'est que relative et momentanée ; les êtres ont en eux de quoi s'élever à la perfection, et ce par quoi ils peuvent s'élever à la perfection complète est précisément cette perfection élémentaire dont ils sont déjà pourvus et qui les constitue à la fois en acte et en puissance. Ainsi, que l'acte en puissance qu'ils sont passe à l'acte parfait qu'ils peuvent être, et ils auront atteint leur fin. Ce passage de la puissance à l'acte, de l'imperfection à la perfection, est proprement l'opération ou l'action. Ainsi dans tous les êtres, même chez les anges, qui ne sont, il est vrai, qu'en puissance théorique, car ils atteignent immédiatement et par leur premier acte toute la perfection due à leur nature, qui n'enferme donc que le minimum de puissance. D'où leur nom de pures lumières, toutes resplendissantes, que nous leur avons vu décerner. Ainsi, même, en une certaine mesure, en Dieu lui-même. Mais en lui l'opération ne résulte pas d'un état potentiel. Il a essentiellement, nécessairement, éternellement, toute perfection, et son opération essentielle, nécessaire et éternelle, consiste à lui maintenir cette perfection et à l'en faire jouir. Si, par impossible, il cessait d'agir, il cesserait d'être Dieu. L'opération n'est donc signe d'imperfection que chez les êtres imparfaits ; plus exactement, elle leur est le moyen de sortir de leur imperfection et de se maintenir dans la perfection une fois acquise ; elle est la nature achevée et parfaite. Ce qui explique que non seulement elle ne cesse pas, une fois cette perfection acquise, mais au contraire se maintient indéfectible et immobile, comme on verra dans la vision divine.

Cette conception des natures créées, constituées d'abord en état de puissance, puis se perfectionnant par leurs opérations, nous permet de comprendre l'état de passivité de la plupart de nos facultés de connaissance. Ce sont des instruments prêts à fonctionner, mais auxquels manque la matière sur laquelle ils doivent travailler. L'ange la porte en lui sous forme d'espèces infuses, et voilà pourquoi sa potentialité n'est que théorique. La matière de notre connaissance, parce que nous sommes plus imparfaits, plus potentiels, incapables de lire

directement dans le rayon intelligible, doit venir du dehors, où il faut aller la chercher : d'où cette multiplicité de facultés ou de puissances, d'où également cette multiplicité d'opérations préparatoires à l'opération dernière et parfaite par laquelle nous obtenons notre perfection dernière et parfaite et qui est la vision divine. Par là encore s'accuse dans la théorie de S. Thomas l'importance capitale de l'opération. C'est elle seule qui manifeste l'être et l'achève, et la philosophie est au demeurant moins la science de l'être que la science de l'action ou des interactions des êtres.

Mais l'opération est avant tout un acte de connaissance (1). Nous l'avons indiqué précédemment. Pour qui a entendu le système la chose est claire. La connaissance, à son plus haut degré de perfection, en Dieu, est l'identité absolue de l'être et de l'intelligible, l'être infini et lumineux qui se sait lumineux et infini, qui cesserait de l'être s'il ne le savait pas, et qui, le sachant, n'a plus à acquérir d'autre perfection essentielle ou qui ne découle de celle-là. Ainsi dans tous les êtres, à proportion de l'être ou de la perfection qu'ils ont reçue en partage. Et, parce que, même diminuée, la connaissance reste l'opération dominante, les autres opérations secondaires n'agissent qu'en fonction de l'intelligence (2) et ordonnées à elle. Il n'est donc pas étonnant que ce soit par la connaissance que s'opère l'unité, puisqu'elle-même représente la fin de toutes les autres facultés et que, au terme, elle se confond avec l'être parfait.

Le mode dont elle procède, même en nous, en est au reste une première approche ; elle est essentiellement la faculté assimilatrice, avec le singulier pouvoir d'assimiler à la fois l'objet au sujet et le sujet à l'objet : l'objet en l'élevant au même degré de spiritualité que la faculté qui le saisit, et la faculté en l'identifiant au point de vue de la représentation à l'objet qui l'informe. Et, comme encore la connaissance ne se borne pas à saisir l'objet, tel qu'il est donné en dehors d'elle et indépendant du reste des choses, mais retrouve en tout les formes créatrices (3), ce sont bien les idées divines qu'elle relève, d'abord éparses dans le monde. Il ne lui reste plus qu'à les composer, ou peut-être, et ce serait le merveilleux, qu'à retrouver le plan divin, non plus seulement tel qu'il s'est imprimé dans le monde, mais en lui-même, dans l'original en quelque sorte, tel que Dieu l'a conçu et le porte en lui, et par conséquent, puisque la pensée divine ne se sépare pas de l'être divin, de le percevoir directement dans la réalité suprême. Ce serait la vraie et définitive synthèse. La première est celle que nous accomplissons dans nos opérations ordinaires de connaissance, qui, progressivement, du particulier au général, du multiple à l'un, et, dans chaque catégorie de sciences d'abord, puis par tâtonnements va bâtir, ou du moins tenter, des constructions d'ensemble, et sans cesse les démolir ou les adapter aux besoins et aux

(1) *Est supremus et perfectus gradus vitæ qui est secundum intellectum ; sed in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur.* XII-190. S. C. G. IV. C. XI.
(2) Cela s'entend naturellement non de la simple raison, ni de l'intelligence abstraite, mais de la connaissance intégrale, des sens à l'intuition divine.
(3) *Quamvis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus non quidem in virtute creandi, sed in virtute repræsentandi res creatas.* XIV-155. QQ. D. de An. Q. I. a. 20. ad. 8.

résultats nouveaux. L'autre, la dernière, serait réservée à la clarté immuable de l'au-delà et ne jouerait plus avec les ombres mouvantes d'ici-bas, mais saisirait en Dieu même l'indéfectible et lumineuse réalité. Voyons donc dans quelle mesure nous pouvons les réaliser l'une et l'autre.

II

Les opérations de la connaissance. — Ordre général

Sunt diversi gradus quibus anima in cognoscendo proficit : prius occurit nobis sensus, dein imaginatio, postea ratio, postea intellectus, postea intelligentia, et in summo est sapientia quæ est ipse Deus (*De Causis*). — S. Th. XV, 41.

La connaissance vraie est une identification de l'objet et du sujet, tout au moins une pénétration de l'objet par le sujet, une lecture intérieure de l'objet, une intuition. Mais nous n'avons, nous, qu'un mode de connaître inférieur ; nous ne voyons que par intermittence ; dans l'intervalle nous cherchons, nous nous enquérons, nous discourons : d'où les deux formes de notre connaissance : intuition et raison (1), formes non pas contradictoires et dissociées, mais seulement diverses et ordonnées l'une à l'autre, l'intuition fournissant à la raison les notions à contenu complexe sur lesquelles celle-ci applique ses procédés d'inquisition. Puis, quand la raison, par ses démarches multiples, a dégagé et isolé, rendu perceptible un objet de connaissance jusque-là incertain et confus, alors de nouveau l'intelligence (2) s'y applique pour une intuition supérieure, de laquelle encore la raison s'efforcera de tirer de nouveaux éléments qui deviendront à leur tour objet d'intuition. Il en est ainsi jusqu'à ce que tout s'éclaire et apparaisse lumineux dans l'unité enfin retrouvée (3). La connaissance dans l'homme se compose donc d'une alternance d'opérations intuitives et discursives qui partent de l'intuition pour aboutir définitivement à l'intuition après de longs circuits qu'il nous faut indiquer.

Nous commençons par l'intuition sensible, qui est la perception immédiate des qualités matérielles des corps. Après quoi suit une longue élaboration opérée par les sens internes, et qui prépare les

(1) Le procédé intuitif et discursif alterné s'applique à la connaissance sensible autant qu'à l'intellectuelle ; les sens externes voient et les sens internes discourent. —(2) Il ne faut pas entendre qu'intelligence et raison soient deux facultés mais seulement deux procédés différents d'une même faculté : l'intelligence qui procède successivement par intuition et par raisonnement. —(3) De même qu'il y a plusieurs degrés, il y a plusieurs valeurs dans l'intuition. A tous ses degrés, elle est une perception immédiate, mais elle n'a pas à tous la même force de pénétration. Dans la perception sensible elle ne saisit que le décor matériel ; dans la perception des principes elle ne voit que l'évidence des termes et de leur liaison ; dans la connaissance des essences matérielles, elle pénètre déjà l'intérieur des choses, mais encore avec incertitude, comme à travers un liquide trop dense ; de même la sagesse, pour les choses divines ; mais cette pénétration s'accentue, se fait plus lumineuse, plus profonde, dans la contemplation et dans l'extase, pour s'achever parfaite, identique à l'être dans la vision divine, qui est l'intuition par excellence.

données sensibles à leur rôle intellectuel. La connaissance de l'intelligence part elle-même d'une intuition, celle des principes premiers sans lesquels elle ne pourrait ni comprendre, ni ordonner sa connaissance, sur les données élémentaires des principes déterminées par l'apport sensible la raison inférieure travaille, va des principes aux conclusions, de la cause à l'effet, du particulier à l'universel, induit et déduit, et finalement présente à l'intelligence, pour une intuition nouvelle, l'essence des choses matérielles dégagée de leur revêtement de matière.

Mais ce ne sont encore là que des notions éparses, des points lumineux et perdus dans l'espace ; ce n'est pas la vraie connaissance. Aussi la raison supérieure entre alors en jeu, par les mêmes procédés encore, mais appliqués à une matière bien plus riche, bien plus féconde ; c'est la période des belles constructions rationnelles, des systèmes, des synthèses, qui ne cherchent plus seulement à lier entre elles les choses matérielles ; mais à les rattacher aux choses immuables éternelles et, déjà nous avons murmuré, divines. Elle les éclaire de leur clarté, les fortifie de leur certitude, les insère en la place qui semblait les attendre. Et, parce qu'elle découvre déjà non plus seulement de pures représentations des choses, mais que sous l'image, elle perçoit, ou du moins devine et sent la réalité profonde, la froide et superficielle intuition du début devient une contemplation et parfois s'achève dans l'extase (1).

Là s'arrête ses moyens, mais non pas ses désirs. Elle a pressenti l'unité, l'a imaginée à sa façon peut-être, sans l'atteindre dans la vérité de l'être. Mais Augustin a fourni à son tourment une expression sublime : *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, que S. Thomas a traduite plus posément en termes encore plus forts : nous avons un désir naturel de connaître la cause des choses, nous avons un désir naturel de connaître Dieu ; et un désir naturel ne peut être frustré. C'est de là qu'est né l'ordre surnaturel. Ce que notre raison ne peut accomplir, la foi le fera ; elle sera la recherche, obscure et soumise, des vérités qui la dépassent, mais dont elle sait qu'elles enveloppent la vérité définitive. Et, parce qu'il ne s'agit plus seulement de connaître, mais de posséder, ou plutôt, parce qu'il s'agit d'achever ce que la contemplation avait entrevu, et de connaître le réel, le vrai, qui est aussi le bon, l'être absolu, elle ne se développera bien qu'en baignant dans la grâce, qui divinise la volonté, plus encore que la foi ne déiforme l'intelligence. Le terme de cette dernière et suprême étape est encore une intuition, celle qui livre le dernier mot des choses, et de tout, et de Dieu lui-même : c'est la vision divine.

4. Le chemin ainsi tracé dans ses grandes lignes, marquons plus nettement chaque degré de notre connaissance. Si le but peut-être doit fuir devant nous, au moins il est marqué, et la route est ouverte.

(1) *Mens humana habet duos respectus : unum ad superiora quibus illustratur, alium ad corpus a quo recipit et quod regit.* X-224. C. Sent. IV. D. IX. Q. I. a. 4 ad. 2. — *Circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectu qui ratio proprie dicitur... Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum quod magis competit ei secundum quod participat aliquod de natura superiori.* XV-47. QQ. de Ver. Q. XV. a. I. ad. 7.

III

De l'intuition des sens à celle des principes premiers

Est connaturale homini ut scientiam per sensus acquirat (1).

Que l'action des sens soit une condition essentielle de notre connaissance, même intellectuelle, que tout ce que nous pouvons connaître procède du sensible, S. Thomas l'énonce avec une précision et l'établit avec une certitude indiscutables. Il en a pour garant la raison autant que l'expérience ; nous avons même montré qu'il avait interprêté la doctrine platonicienne (2) de manière à lui imposer l'apport sensible, non plus seulement comme condition *sine qua non*, mais comme élément immédiat autant qu'indispensable de la connaissance. Puisque le rayon de l'intelligible, en descendant dans l'intelligence humaine, s'est vidé de toute notion déterminée, il faut bien chercher cette détermination au dehors, dans les choses matérielles expression concrète, distincte et extérieure de ce même rayon. S. Thomas s'est, pour la connaissance sensible en particulier, fortement inspiré d'Aristote ; il le corrige cependant, ou du moins le complète. Nous avons dit en quoi. Le Philosophe assurément n'aurait bien entendu et admis que la moitié de la formule de S. Thomas sur les éléments extérieurs de la connaissance. Il faut, dit ce dernier, en plus de l'intellect agent et de l'intellect possible, à l'âme, pour comprendre quelque chose d'extrinsèque, les phantasmes d'abord qui lui apportent les déterminations des choses, et Dieu lui-même, qui, par la lumière de l'intellect agent, nous enseigne intérieurement. Aristote se serait sans doute arrangé de faire fonctionner notre intelligence (3) sans l'intervention de Dieu, si ce n'est peut-être comme cause finale.

Ce que S. Thomas demande aux sens comme apport dans l'ensemble de la connaissance, c'est uniquement ce que Kant dénommera plus tard la matière de la connaissance, ce que S. Thomas appelle sa détermination. Tout ce qui concerne la forme de la connaissance : certitude, évidence, enchaînement, catégorie, unité, relève exclusivement de l'intelligence, soit qu'elle le tire de son propre fonds, soit qu'elle le reçoive de Dieu, soit qu'elle le retrouve dans les essences du sensible, mais dont les sens ne s'étaient pas avisés. Cependant il faut entendre que l'intelligence ne fournit la forme de la connaissance que pour la partie intellectuelle, et que les sens trouvent en eux-mêmes, en travaillant sur les données extérieures, les éléments formels de la connaissance sensible qui sont la grandeur, le mouvement et le temps, l'espace et le temps, dira Kant (4). Les choses n'apportent donc là encore que la matière, qui permettra aux sens de dégager les dites

(1) I-617. S. T. I. Q. CI. a. 1. c. — (2) Rappelons encore que le terme de doctrine platonicienne ne s'entend pas absolument de la doctrine de Platon pas plus que thomisme de la doctrine de S. Thomas. Lui-même distingue. Les Platoniciens, pour lui, sont surtout les Alexandrins. — (3) XIV-83. QQ. D. de An. Q. I. a. 5. — (4) La division de S. Thomas est plus concrète et explicite. La grandeur et le mouvement sont pour lui les deux éléments de l'espace concret ou du lieu ; la grandeur est l'espace, du point de vue statique, le mouvement, l'espace encore, au point de vue dynamique.

formes, pour recevoir et encadrer la multiplicité des impressions reçues du dehors. Les sens ont ainsi une triple fonction : recevoir les impressions, les ordonner et les préparer en vue de l'action intellectuelle. Voyons par quelle série d'opérations ils atteignent leur but. Ces opérations pour S. Thomas, sont au nombre de deux : l'intuition sensible ou perception extérieure et l'élaboration des images (1).

I. *Intuition sensible ou perception extérieure.* — De l'impression sensible, produite dans les conditions que nous avons exposées précédemment, résulte l'intuition ou perception extérieure, premier regard jeté par l'âme, à travers les fenêtres des sens, sur le monde extérieur, regard encore un peu trouble à cause du tourbillon incessant des choses, que nous n'avons encore ni localisées, ni ordonnées, et qui frappent incessamment à toutes nos fenêtres, brouillant pour nous les impressions très diverses qu'elles laissent d'elles-mêmes, tantôt colorées et tantôt sonores, tantôt sapides, odorantes ou tactiles, mais regard qui les saisit immédiatement et en elles-mêmes.

En elles-mêmes ! Est-ce absolument exact ? Sans doute, si l'on ne veut, ou l'on ne peut établir de distinction entre la perception immédiate de la réalité extérieure et celle de la représentation d'elles-mêmes que les choses produisent en nos sens. Et S. Thomas ne suppose même pas la possibilité de cette distinction. La connaissance pour lui et pour tous les anciens ne se comprend qu'autant que l'objet à connaître est en quelque manière dans le sujet connaissant et par là détermine la connaissance de soi. Cette perception de la représentation des choses dans le sens, et non point de la chose elle-même, que le sens irait en quelque sorte appréhender hors de nous, n'aurait peut-être pas satisfait l'Ecole écossaise ; il semble bien cependant qu'il faille s'en contenter et faire ce sacrifice nécessaire à la théorie de la subjectivité des sensations. Il est en effet au moins un cas, le plus fréquent et le plus clair, où il est évident que nous ne saisissons pas la chose elle-même, mais l'image ou la représentation qui nous en parvient. Dans toutes les perceptions de la vue, nous ne percevons pas les dimensions quantitatives réelles des objets, mais les dimensions visuelles, telles qu'elles résultent dans la rétine du plus ou moins de distance de l'objet et de la densité variable des milieux que traversent les rayons lumineux.

Comment expliquer que, malgré l'intermédiaire de la représentation, S. Thomas tienne la perception pour immédiate ? Cela est simple. C'est précisément parce que nous percevons cette représentation. Qu'y a-t-il en effet de connaissable dans les choses matérielles ? Exactement et uniquement leur représentation, l'image ou l'idée qu'elles peuvent produire d'elles-mêmes et qui ainsi les reproduit dans la mesure où elles sont connaissables. Quand par conséquent elles ont imprimé leur empreinte dans le sens, on peut les rejeter, comme, après le tirage, on brise la planche d'imprimerie ; tout au plus peut-on les conserver pour vérifier l'exactitude de l'épreuve. L'image est donc la chose elle-même, au moins dans l'ordre de la connaissance, et pour cela même, plus parfaite que la réalité extérieure, car la perfection des êtres se mesure à leur immatérialité ; or l'image empreinte est

(1) *Immutatio et formatio.* I-537 ; XIV-120. S. T. I. Q. LXXV. a. 2, ad. 2.

déjà dégagée de la matière, quoiqu'elle en comporte encore certaines conditions, et qu'elle s'imprime dans un organe matériel lui-même.

Et voici comment s'opère alors la connaissance sensible. Le sens, avant l'impression, est apte à la recevoir ; il est, vis-à-vis d'elle, dans l'état de la cire fondue, au moment d'y imprimer le cacher ; il ne lui manque rien que l'empreinte. La modification organique se produit, l'objet, par contact direct ou médiat, s'imprime dans le sens à la façon du cachet dans la cire et s'y reproduit, non pas matériellement, mais dans sa forme, car c'est par leur forme que les choses agissent, et la forme des choses n'est pas l'élément matériel mais l'intelligible. Ainsi en est-il dans le sens lui-même où s'imprime l'empreinte. Ce sens, avons-nous dit, est, du point de vue de la détermination de la connaissance, tout passif ; il représente dans la sensation l'élément matériel ou potentiel ; l'image imprimée représente au contraire la forme. Or, c'est la forme qui s'assimile la matière ; le sens, passif, devient donc, sous la modification de l'organe par la chose extérieure, cette chose elle-même. Mais encore, parce que cette chose n'a agi sur lui que par sa représentation, c'est cette représentation de la chose que devient le sens, comme la cire où s'est imprimé le cachet, devient l'image qu'il représente. Si la cire était chose vivante, apte à sentir et à sentir qu'elle sent, elle connaîtrait le cachet qui la marque.

Les sens ne comportent naturellement que l'impression ou représentation brute de l'objet : une image colorée, étendue, sonore, etc., à contenu mal défini, à contours imprécis, mal dégagée de l'image voisine, si l'impression complexe comprend plusieurs objets, ou si les impressions similaires se succèdent rapides. C'est donc, tant qu'elle n'a pas été élaborée par les facultés supérieures, une connaissance très superficielle et vague, telle qu'en peuvent percevoir les animaux élémentaires, des taches lumineuses, des bruits, des impressions tactiles ou sapides, dont elle a même de la peine à distinguer l'espèce. Reste donc à en opérer l'élaboration, et c'est l'œuvre des sens internes.

II. *L'élaboration.* — Nous connaissons les facultés chargées de la parfaire : *sensus communis*, imagination, mémoire et cogitative. Ce qu'elles ont à faire, c'est d'abord prendre conscience de la sensation, sentir qu'on a senti. Car S. Thomas entend la conscience comme un repliement de la faculté sur elle-même et l'organe des sens est trop matériel pour cette opération. Ce sera la première fonction du *sensus communis*. Il faut ensuite, pour les rendre utilisables, ordonner les impressions, et pour cela d'abord les concentrer. Et c'est la seconde fonction du *sensus communis*. Pour les ordonner, il faut encore au préalable reconnaître quels éléments elles comportent (1) ; ce qu'il fait en dégageant des sensibles propres, seuls directement perçus, les sensibles communs, qui sont le fonds stable de nos sensations ; surtout il faut avoir des cadres de distribution, des points de repère qui nous permettent de nous retrouver dans le fouillis et l'afflux incessant des impressions : d'où la nécessité de deux notions, de l'espace et du temps. Et c'est la troisième fonction du *sensus communis*.

(1) Nous avons, dans le chapitre précédent, analysé le contenu de la *species sensibilis.*

Celui-ci est donc une faculté intuitive qui prolonge la perception des sens externes et y ajoute. Car, si les sens ont la notion confuse des sensibles communs, et donc déjà une vague perception de la grandeur, ils n'ont pas encore celle de l'espace et moins encore celle du temps, qui toutes deux supposent une comparaison entre plusieurs sensations. En même temps il commence à jouer le rôle de raison sensible ou particulière, dans lequel il va exceller, en se spécialisant dans les trois facultés supérieures d'imagination, de mémoire et de cogitative.

L'élaboration des images est à double fin : rendre possible et parfaire la vie sensible et préparer les matériaux de la vie intellectuelle.

Pour cela, il faut d'abord, nécessairement, conserver les impressions reçues, sans lesquelles la connaissance ni la vie supérieures ne seraient possibles, puisque ce ne serait en nous qu'un perpétuel écoulement, un éphémère présent sans appui dans le temps ni dans l'espace. C'est là la fonction que S. Thomas attribue spécialement à l'imagination qui fixe les sensations en l'absence de l'objet qui les cause.

Mais les conserver serait bien inutile, si nous ne pouvions ensuite les retrouver, les faire revivre suivant nos besoins ou nos désirs : et c'est la fonction propre de la mémoire. Enfin, parce que, si la vie proprement intellectuelle est la fin supérieure de la vie sensible, celle-ci a cependant sa fin propre et son développement particulier, il faut aussi adapter à la défense et à la conservation de l'individu matériel les sensations perçues. L'être sensible ne fait pas que subir, il lui faut aussi réagir, utiliser, pour son avantage ou sa défense, les renseignements que fournissent les données du sensible. Et c'est la fonction déjà singulièrement élargie, de la cogitative, qui est en plus dans l'homme, avons-nous dit, l'intermédiaire de l'intelligence et de la volonté pour agir sur l'extérieur.

En dehors de la fonction spéciale de chacune de ces facultés, ou mieux pour atteindre le but fixé à chacune d'elles, il s'accomplit aussi un autre travail considérable, à certains points de vue le plus intéressant, au sujet duquel on peut regretter que S. Thomas n'ait pas été plus explicite, dont il note cependant de loin en loin l'exécution latente et les résultats obtenus, et dont il pose en tout cas très nets les divers éléments : c'est le travail de transformation, d'assouplissement et, si l'on peut dire, de dématérialisation des images (1). Nous aurons à dire que c'est en cela que se résume toute l'œuvre de la connaissance, de l'intuition sensible à la vision divine, non pas par simple généralisation de l'esprit, comme on l'entend maintenant, mais par dégagement successif de l'être des conditions de la matière d'abord, puis du fini, jusqu'à ce que nous l'atteignions dans sa réalité suprême, qui est Dieu.

Ce travail de recherche et d'approche, c'est la raison inférieure, puis la raison supérieure qui l'accomplissent dans les sphères intellectuelles ; dans la région sensible, ce sont les trois facultés du *sensus*

(1) *Quædam imitatio intellectus est in sensu qui etiam quodam modo abstracta a materia recipit.* XXVIII-492. de Trinit. Boetii Q. 1. a. 3. c. — *Omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia.* XI-188 ; XXIV-202. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 2. ad. 1. — De sensu. 1. 1. 2.

communis qui y coopèrent, chacune suivant ses propres besoins. A diverses reprises nous avons noté l'activité que S. Thomas attribue à l'imagination, la formation des images qu'elle compose en même temps qu'elle les fixe, sans qu'il nous dise cependant les lois de cette élaboration, qui ne semble avoir d'autres règles que son caprice ou sa fantaisie. Il n'a sûrement pas vu la déformation spontanée que subissent les images dans l'imagination ou la mémoire. Il est cependant plus explicite en ce qui concerne cette dernière ; et, si là encore le rôle de la dégradation automatique des souvenirs lui échappe, il a analysé, avec la précision que nous avons dite, le travail d'association, donc de transformation, qu'opèrent la mémoire et la réminiscence dans la fixation et le rappel des images. Il n'a pas repris ce travail pour la cogitative ; mais il exprime assez nettement son œuvre en la dénommant raison particulière ; elle applique par conséquent au sensible les mêmes procédés de recherche, de *discursus*, de composition et de division que nous verrons accomplir sur l'intelligible par la raison intellectuelle ou générale, avec cette seule différence que la cogitative n'agit que sur le particulier, sur les images, et par appréhension en quelque sorte instinctive qui dégage son point de vue, sa raison d'agir, sans chercher à généraliser son mobile.

Qui ne voit déjà l'œuvre considérable de dissociation et de recomposition des images qui a dû s'accomplir au cours de cette série d'opérations, et de quelle souple et riche matière nous pouvons disposer au terme de la connaissance sensible ? Les impressions brutes du début se sont singulièrement affinées. Ce sont encore impressions concrètes, phosphorescences, sonorités, images à contours tantôt vagues et tantôt précis, mais le tout classé, disposé en régions, en degrés, en nuances, dans l'ordre chronologique ou suivant la connexité des faits. Sans parler du discernement et de l'ordre qu'y a introduits le *sensus communis*, elles ont, dans les facultés supérieures surtout, acquis une disponibilité, une aptitude rare à se plier à tous les usages, à tous les besoins, à se superposer, à se remplacer, à se disloquer en quelque sorte, prêtant tel ou tel de leurs éléments pour des combinaisons simplement possibles ou irréelles. Les images résultant d'impressions analogues se précisent les unes par les autres, se fixent mieux et souvent se fondent en une image unique. Assurément S. Thomas n'a pas parlé d'images génériques, mais il en a posé le principe en réduisant la persistance des images dans la mémoire au tracé de mouvements dans la matière cérébrale, mouvements qui se superposent et s'identifient complètement dans les impressions identiques ou similaires, et, au moins pour partie, dans les impressions contigues. En vérité nous avons mieux encore, et les partisans des images génériques désavoueraient-ils ce passage : *Ex sensu fit memoria, in illis scilicet animalibus in quibus scilicet remanet impressio sensibilis. Memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum quia experimentum nihil videtur aliud quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis* (1) ?

III. *L'experimentum.* — Il nous faut expliquer maintenant ce que

(1) XXII-289 ; VIII-269, 302. In P. Anal. II. l. 20. — C. Sent. II. D. XXIII. Q. II. a. 2. ad. 2 et 3.

S. Thomas entend par cet *experimentum* en lequel se résume, non pas toute l'expérience que nous verrons s'épanouir, pour les régions intellectuelles dans la prudence et dans l'art, mais tout au moins l'expérience sensible, et qui est ainsi le couronnement du premier degré de notre connaissance. Il n'est pas le fait d'une faculté nouvelle, mais le résultat des facultés supérieures sensibles, de la mémoire et de la cogitative surtout (1). Il est une sorte de généralisation de la connaissance sensible et son adaptation à l'action. Nous serions plutôt encombrés de la multitude de nos sensations fixées en images et en souvenirs, et paralysés dans l'action, si toutes restaient sur le même plan, toutes également aptes, ou mieux inaptes à nous diriger. Mais, de toutes celles qui sont données d'un même objet, ou d'un objet similaire, nous pouvons nous former un souvenir ou un mobile unique qui en sera la résultante et ne nous obligera ainsi qu'à éveiller une seule image, à fournir une seule attention et un seul effort. C'est l'*experimentum*. L'image ainsi résultante *ex multis in memoria retentis* correspond assez exactement à l'image générique des modernes ; mais la matière à laquelle il s'applique la dépasse singulièrement. Il n'est pas qu'appliqué à la généralisation de la connaissance sensible : il est surtout ordonné à l'action, et il joue dans le sensible le même rôle que nous verrons exercé par l'art dans la connaissance intellectuelle. S. Thomas établit même, à la suite d'Aristote, un long parallèle entre les deux ; nous en dégagerons, en traitant de l'art, les points essentiels. Ne retenons pour le moment que ce trait que l'*experimentum* ne va pas sans une certaine participation de la raison (2). Aussi n'en trouvons-nous dans les animaux que des traces imprécises. Il présente donc dans la région du sensible le passage à l'étage supérieur, puisqu'aussi bien tout se tient et se continue. Par l'*experimentum* multiplié nous passerons naturellement à une connaissance plus large, principe de l'art et de la science (3).

Nous voyons donc se réduire insensiblement la distance qui séparait les deux mondes, matériel et spirituel, et les deux modes de connaissance, sensible et intellectuelle. Cependant une différence, capitale à l'avis de S. Thomas, les sépare encore et les séparera toujours. C'est le caractère de l'objet auquel l'une et l'autre s'appliquent : la connaissance sensible est bornée au particulier ou au matériel, l'intellectuelle ne s'occupe que de l'intelligible ou de l'universel. La première ne saisit dans les choses que leurs caractères individuels, qui les font d'un temps, d'un lieu, de telle figure ou de telles dimensions, et elle ignore, ou du moins ne perçoit que vaguement, et sous leurs aspects particuliers, la nature profonde autour de laquelle s'épanouissent les facultés, la substance qui soutient les accidents ; le noumène lui échappe, dira Kant. La connaissance intellectuelle au contraire ne se préoccupe que de ce principe intime et essentiel des choses, de ce qui est indépendant du temps et de l'espace, et le même toujours, sous la diversité et la variété des individus ; elle est la

(1) XXIV-339. In Metaph. I. l. 1. — (2) *Experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis.* XXII-289. In P. Anal. II. l. 20. — (3) *Ex multis experimentis unum universale colligimus quod est principium artis vel scientiae.* VIII-302. C. Sent. II. D. XXIII. Q. II. a. 2. ad. 2 et 3.

faculté de l'universel. Le perçoit-elle intuitivement ? Non sans doute, ou si vaguement ; mais elle le recherche, la raison s'acharne à sa poursuite, et, sur ce qu'elle en croit découvrir, elle s'essore pour remonter jusqu'à sa cause.

Et donc il est incontestable que S. Thomas tient la connaissance sensible pour nécessaire, mais aussi pour insuffisante (1). Par elle nous ne nous élevons pas, ou si peu et dans la mesure précisément où les facultés supérieures influent sur les sensibles, au-delà de la connaissance des animaux. S. Thomas étudie même cette dernière parallèlement à la nôtre, et l'on peut trouver chez lui toute une méthode et un premier et sérieux essai de physiologie et de psychologie comparées. Il a, contre le Platonisme, réhabilité le sensible, et dans le monde extérieur qui comporte une véritable réalité, et dans nos sens qui sont de véritables facultés de l'âme spirituelle, et dans la connaissance sensible qui est une véritable connaissance, premier et nécessaire degré sur lequel se fondent toutes nos connaissances supérieures. Mais, cet hommage rendu à la vérité et à la nécessité, il est non moins indiscutable qu'il tient la connaissance sensible pour une connaissance inférieure et incomplète, qui ne nous livre que des apparences, qui n'a, sauf l'intuition primitive de la perception extérieure, ni évidence, ni certitude, et qui ne vaut qu'autant qu'elle est contrôlée et éclairée par l'intelligence.

N'allons pas cependant creuser à nouveau de fossé entre les deux ordres. Ce sont étages distincts, mais reliés par un escalier naturel et facile, en communication constante et nécessaire. Les facultés sensibles et les intellectuelles communient non seulement dans leurs opérations communes, mais encore dans l'unité de l'âme. Leur objet lui-même qui constitue, semble-t-il, leur plus irréductible différence, puisqu'il s'oppose comme le particulier à l'universel, a sa liaison, et finalement son identité, dans la *species* qui comporte à la fois les qualités accidentelles des choses, sensibles propres et sensibles communs, et la substance elle-même de ces choses, ou sensible *per accidens*. Or la différence des deux degrés de la connaissance ne va pas à autre chose qu'à saisir, successivement, par nos diverses facultés, les divers éléments inclus dans la *species*, les sens n'appréhendant que l'enveloppe matérielle, l'intelligence pénétrant plus avant pour saisir la réalité substantielle et intelligible. C'est l'œuvre de cette dernière qu'il nous faut dire maintenant.

IV

De l'intuition des principes premiers à celle des essences, par le discursus de la raison inférieure

Ex his quæ sensus apprehendit mens in aliqua superiora manuducitur (2).

I. *Intuition des Principes premiers.* — Lorsque, par l'action combinée de l'intellect agent, de la réminiscence et de l'imagination, les

(1) XV-530 ; I-72. Quodl. VIII. Q. III. a. 4. — (2) XIV-553. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6.

phantasmes de cette dernière sont, de la manière que nous avons dite, présentés à l'intellect possible sous leur aspect intelligible, il n'en faut pas conclure que l'intelligence perçoive immédiatement les essences ou natures que nous avons vues connotées sous les accidents. Ce serait œuvre trop commode en vérité ; il faut même convenir que nous n'y parvenons jamais dans les conditions de la vie présente. L'intuition immédiate de l'être intelligible est le mode angélique de connaître, et nous n'y pouvons aspirer qu'à la condition de nous dépouiller de notre corps ou du moins de son concours. Ce qui, pour nous, constitue l'intuition des essences,nous essaierons de l'expliquer. Encore faut-il au préalable assaillir ces essences, de longues, ardues et patientes recherches, envelopper la citadelle de murs de circonvallation, ouvrir des tranchées d'approche, appliquer en un mot toute la stratégie de la raison.

Et tout d'abord, il faut munir l'intelligence elle-même des conditions et des éléments de la connaissance, des évidences qui projetteront la lumière intelligible sur l'obscurité du sensible, des vérités essentielles d'où résulteront toutes les vérités subséquentes, et des cadres où s'ordonnera la masse confuse de l'apport sensible. Car si l'intellect possible est apte à tout comprendre, il est pour le moment absolument vide. Ces éléments essentiels de la connaissance, nous les avons déjà rencontrés : ce sont les principes premiers, incomplexes et complexes, notions de l'être, de l'un, du déterminé, du vrai, du bien, et lois de la pensée. Ils sont la première et nécessaire acquisition de l'intelligence au contact des données sensibles ; sans eux l'intelligence ne peut rien connaître. Ils se formulent en nous nécessairement, dès que leurs termes s'énoncent dans la pensée ; ils jaillissent de la collaboration étroite de l'intelligence et des sens, ceux-ci fournissant la détermination des termes qui les expriment, celle-là, leur évidence et la nécessité qui les unit.

C'est en eux que se produit la première rencontre de l'élément divin et de l'élément matériel de la connaissance ; ils sont retrouvés plutôt que formés. L'intelligence par une même perception les constate à la fois latents en elle-même et réalisés dans les choses. Ils sont donc objet d'intuition immédiate, la seule forme dont l'évidence s'impose vraiment à l'intelligence. Nul doute possible sur ce point : S. Thomas l'affirme à chaque mention qu'il en fait, et il en traite incessamment, car ils sont presque le tout de la connaissance (1). C'est sur eux qu'elle se fonde, et c'est autour d'eux qu'elle gravite ; car ils ne sont pas que les lois de la pensée, ils sont la condensation de l'être, de l'être inférieur et matériel qu'ils contiennent éminemment, de l'être supérieur et intelligible qu'ils représentent virtuelle-

(1) I-407, 504, 521 ; II-335, 361, 370, 390, 481, 577 ; III-79, 121, 426, 434 ; VII-51, 62, 66, 254, 522 ; VIII-319, 521 ; IX-354, 357 ; XII-87, 224, 305, 493 ; XIII-29, 500 ; XIV-191, 554, 575, 580, 584 ; XV-45, 62, 89, 294 ; XXII-120-148, 289 ; XXIV-166, 476 ; XXVII-144 ; XXVIII-470, 508, 535. — S. T. Q. LXIV. a. 2 ; Q. LXXIX. a. 12 ; Q. LXXXIII. a. 4. — S. T. I. II. Q. LI. a. 1 ; Q. LVII. a. 2 ; Q. LVIII. a. 4 ; Q. LXII. a. 3 ; Q. LXXIV. a. 10 ; Q. XCIV. a. 1 et 2. — S. T. II. II. Q. VIII. a. 1 ; Q. XLVII. a. 6 et 15. — QQ. D. de Virt. Q. I. a. 5. — De Ver. Q. X. a. 6, 12 et 13 ; Q. XV. a. 15 ; Q. XVI. a. 1 ; Q. XVIII. a. 4 ; Q. XXVII. a. 3.

ment. Aussi toute l'œuvre de la connaissance consiste-t-elle d'abord à dégager de ces principes, par la raison inférieure, les conclusions qui y sont contenues et qui forment l'intelligibilité du monde matériel : ce premier résultat constituera la science. Mais encore, comme nous avons vu que ces principes étaient de deux sortes, préposés, les uns à la vie purement intellectuelle, les autres à la vie pratique, les conclusions dégagées des principes de la *synderesis* constitueront, parallèlement à la science spéculative issue des principes de l'intellectus, la morale ou science pratique. L'autre fonction de la connaissance sera de rattacher ces principes eux-mêmes aux réalités supérieures dont ils ne sont que le reflet en nous, et de les considérer à leur tour comme des conclusions des principes ou, mieux, du principe suprême qui est l'être infini ou Dieu. Le résultat de ce second développement de la connaissance, qui est le propre de la raison supérieure, aboutira à la sagesse dans l'ordre naturel, et, dans l'ordre surnaturel, à la vision divine (1). Suivons d'abord la raison inférieure dans la série de ses procédés, de ses opérations et, de leurs résultats.

II. *Les opérations rationnelles.* — La vérité ne se livre pas évidente et limpide, au premier regard de notre intelligence, parce que d'une part cette intelligence a sur elle en nous l'ombre du corps,et que, par ailleurs, son objet est, lui aussi, enveloppé de matière ; il faut donc la poursuivre en détail, par fragments, dans les parcelles qui nous sont accessibles ; il faut, plus exactement, en rattacher les éléments épars (2). La vérité est — *sub specie universalitatis et in confuso* — dans les principes. Cela s'entend pour nous, et non pour les intelligences supérieures. Elle est, par contre, disséminée et comme en poussière dans les choses, et, par suite, dans les notions que nous en transmettent les sens. Le travail de la raison consiste proprement à montrer la liaison et la correspondance de ces deux éléments de notre science. Par l'induction, elle établit que la multiplicité des choses se range naturellement sous l'unité des principes, et donc participe de leur clarté et de leur fermeté. Par la déduction elle montre que les principes contiennent la réalité substantielle et intelligible des choses et qu'il suffit de les analyser pour l'en tirer (3).

(1) Nous avons montré combien cette conception était logique dans la théorie de S. Thomas ; il serait facile de faire voir aussi combien elle est dangereuse. Puisque toute vérité est contenue dans les principes, il n'y a qu'à l'en tirer, et l'en déduire, et la raison, une fois en possession de ces principes par l'expérience sensible, peut dès lors dédaigneusement repousser cette dernière ; plus sûrement que dans la confusion extérieure, elle trouvera dans l'analyse des principes toute la matière de ses recherches. Nous verrons la même dangereuse tendance se dégager du principe fondamental de la connaissance, que la pensée et les choses sont dans une correspondance parfaite. Puisque nous sommes assurés de cette correspondance, il est tentant de ne plus chercher la vérité que dans notre esprit où elle se trouve bien plus facile et évidente. Joignons enfin à cela que la méthode théologique est exclusivement déductive, et nous comprendrons que la scolastique ait fatalement succombé à l'attrait de la déduction. — (2) *Homo cognoscit deliberando per rationem, quæ est quasi quædam obumbratio intellectus, ut dicit Isaac.* IX-9. C. Sent. III. D. I. Q. I. a. 2. — *Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit.* VIII-48 ; I-367, 499 ; XV-45. C. Sent. II. D. III. Q. I. a. 2. — QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — (3) Ces deux formes de la raison chez l'homme sont elles-mêmes une imitation de la connaissance angélique. Par l'induction l'homme cherche à universaliser ses idées, à les emboîter l'une en l'autre ; c'est une tendance à s'élever à l'universalité d'être. La déduction est une forme de l'illumination ; c'est le procédé inverse : fragmenter l'être, le désuniversaliser, le déboîter.

Tel est son double processus, la double liaison qu'elle établit entre les lois et les faits, les principes et les conclusions. Mais, pour atteindre cette fin, quelle multitude de démarches il lui faut accomplir, de quelle série de procédés il lui faut user ! Nous les avons ramenés à quatre principaux en étudiant la raison comme faculté : 1° Passage du connu à l'inconnu, du confus au précis (1) ; 2° de l'universel au particulier, et *vice versa* (2) ; 3° enchaînement du conséquent à l'antécédent — *per successionem* — de l'effet à la cause — *per causalitatem* (3) ; 4° enchaînement dans le temps et dans l'espace — *per continuum et tempus* (4). On pourrait les résumer en cette unique tendance qui caractérise à la fois son procédé et sa direction : elle va de la pluralité à l'unité, de l'extérieur à l'intérieur, du matériel au spirituel.

Il faut nous rappeler ce que l'intelligence, par l'intermédiaire de l'imagination et de l'intellect agent, reçoit des sens : des vues partielles et particularisées des choses, prises sous différents aspects. Le *sensus communis* sans doute les a coordonnées, mais plus pour fondre ensemble les vues similaires que pour faire la synthèse de celles, très diverses, qui nous sont données d'une même réalité extérieure. Ce ne sont en tout cas que des aspects particuliers et matériels, des ombres, par conséquent par le moyen desquelles il nous faut nous représenter la lumière qui les projette. Le premier rôle de la raison est donc de diviser et de composer (5), de prendre en quelque sorte une à une les données des sens rendues intelligibles, de dissocier les éléments divers qu'elles peuvent comprendre et de les composer en vue d'abord d'agréger autour d'une notion unique et principale les divers renseignements fournis sur une même chose par les sens, puis de les diviser et analyser de nouveau pour les ordonner et dégager l'ensemble des caractères communs aux notions voisines et ceux spécifiques de cette notion.

Cette première série d'opérations aboutit seulement à discerner les idées, à les distinguer les unes des autres tout en marquant leurs rapports. Il faut encore se faire des idées claires, c'est-à-dire, dont nous connaissions avec certitude les éléments intimes. Et de même que nous avons vu la raison errer parmi les objets, ou leurs idées, pour les composer ou les différencier, il nous faut la montrer s'appliquant à chacune des idées ainsi formées, passant au crible chacun des éléments qu'elle a rassemblés sous une même étiquette pour figurer un même objet, les ordonnant suivant leur importance, dégageant de la pénombre du sensible et du particulier les caractères essentiels mis en lumière par l'intellect agent.

(1) XXII-294 ; I-367. — In Phys. I. l. 1. — S. T. I. Q. LVIII. a. 2 et 3. — (2) XI-460 ; XXII-294 ; XXIV, 15. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. I. a. 1. — (3) *In scientia nostra duplex est discursus ; unus secundum successionem tantum, alius est discursus secundum causalitatem.* I-110. S. T. I. Q. XIV. a. 7. c. — (4) *Intellectus humanus ænigmaticus est quia intelligit inquirendo et per continuum et tempus.* VIII-300. C. Sent. II. D. XXIII. Q. II. a. 1. ad. 3. — (5) *Intellectus nostri duplex est operatio : una qua format simplices rerum quidditates, in qua non invenitur verum per se nec falsum, alia... est secundum quod componit et dividit, affirmando et negando.* XV 11 ; XXII 2. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. — In Perih. I. l. 1.

Les opérations par lesquelles la raison divise et compose, et arrive à se former des idées claires et distinctes sont les jugements. Les jugements aboutissent à la définition qui représente la matière et le résultat de la seconde intuition intellectuelle, laquelle est censée nous livrer la connaissance nette des essences (1). Nous allons voir dans quelle mesure. C'est alors seulement que se produit la seconde série d'opérations précédemment énoncées, lesquelles ont pour but de rattacher les faits à leurs causes, les conclusions à leurs principes, d'ordonner entre elles les essences et d'en montrer l'enchaînement hiérarchique dominé par les principes et appuyé sur la réalité sensible. Le nom logique de cette seconde série d'opérations, c'est le syllogisme, inductif ou déductif, apodictique ou dialectique (2). C'est là le domaine propre de la logique, de la pure logique aristotélicienne. Examinons de plus près les résultats ainsi obtenus.

V

Les résultats des opérations rationnelles par application de la raison aux principes premiers

Formæ substantiales per se ipsas sunt ignotæ (3).

A. — *Intuition des essences*

Pour identiques que soient en leur fond l'intelligence et la raison, nous ne considérerons ici cette dernière que comme un procédé de recherches, moyen en vue de la fin, laquelle est l'acte d'intellection réservé à l'intelligence proprement dite. Par ses multiples démarches de division et de composition, de dématérialisation et de pénétration, la raison aboutit à présenter à l'intelligence, à pousser dans son champ de vision (4), un premier résultat de ses recherches, que nous appelons l'essence des choses et que nous exprimons dans la définition. Il importe de savoir exactement ce que nous en saisissons. La solution n'est ni si évidente, ni si anodine. Elle a été la préoccupation de toute l'ancienne philosophie, et restera celle de la raison humaine, tant que celle-ci voudra aller au-delà des apparences parmi lesquelles nous nous mouvons. L'effet a-t-il une cause ? Le phénomène suppose-t-il une réalité ? Le perpétuel écoulement des choses s'appuie-t-il sur un fondement solide ? Incontestablement, le monde, tel qu'il s'accuse au seul témoignage des sens, ne se suffit pas. Et la question se pose seulement de savoir si nous pouvons en découvrir un autre dont celui-ci ne serait que le symbole et le décor, ou s'il faut renoncer à chercher plus avant, impuissants à pénétrer le mystère des choses. Elle est la question même des rapports de

(1) *Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis ; cogitare... est considerare rem secundum partes et proprietates ejus. Intelligere dicit simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est præsens intelligibile.* VII-66. C. Sent. I. D. III. Q. IV. a. 5. Sol. — (2) *Scire est effectus demonstrationis. — Demonstratio est syllogismus.* XXVIII-68. Opusc. 44. (E. R. 48). Prooem. — (3) XIV-59. QQ. D. de Sp. I. a. 11. ad. 3. — (4) *Actus rationis qui est discurrere et intellectus qui est simpliciter apprehendere veritatem comparatur ad invicem ut generatio ad esse et motus ad quietem.* XV-46 ; IX-378 ; XXIV-148. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. c.

l'intelligence avec le réel ; et donc de la véritable portée de notre intelligence, car, si nous ne trouvons pas ici de point fixe, et si nous ne saisissons même pas le fond vrai des choses matérielles, toutes les constructions rationnelles que nous verrons s'échafauder ensuite dans le développement de la science, nous apparaissent comme singulièrement fragiles, et le passage au divin, quoiqu'il soit facilité par des intuitions nouvelles, sera lui-même bien compromis. C'est que nous sommes dans le domaine propre, dans l'horizon immédiat de l'intelligence. Si son objet direct lui échappe, quelle chance nous reste-t-il de mieux voir au-delà ? La question est grave ; nous nous effacerons le plus possible devant le texte de S. Thomas.

Il ne s'agit pas ici de l'essence des substances séparées. Celles-ci, parce que immatérielles, nous sont inconnues (1) ; tout au plus en avons-nous une connaissance négative : le pur esprit, c'est l'immatériel. Il ne s'agit pas davantage de l'essence des choses qui ne doivent leur existence qu'à l'artifice de notre esprit et de notre art et que S. Thomas appelle précisément les *artificiata* ; elles n'ont pas d'essence proprement dite et se composent d'éléments coordonnés par nous-mêmes en vue d'un tout utile ou agréable à l'esprit (2).

La question se borne aux essences des choses matérielles ou substances, qui sont l'objet propre de notre intelligence, puisqu'elles sont l'une et l'autre du même degré dans l'ordre de la connaissance, l'intelligibilité potentielle des choses matérielles correspondant à l'intellectualité adombrée de notre âme. Et dans les choses matérielles nous n'envisageons que l'essence, la substance, abstraction faite des accidents qu'elle soutient. Ceux-ci, avons-nous dit, sont objet de perception des sens, et l'intelligence ne les connaît pas, ou ne les connaît qu'indirectement, par réflexion, lorsqu'elle considère l'essence dans les phantasmes d'où elle la dégage et où elle la comprend (3). Donc, dans le regard direct qu'elle porte sur les essences des choses, l'intelligence les saisit-elle et dans quelle mesure ?

Elle les connaît, c'est indubitable. Elles sont son objet propre (4). L'intelligence connaît la nature même et la substance des choses. L'espèce intelligible qui l'informe est en quelque sorte l'essence idéale des choses (5). L'homme peut, par son intelligence, connaître la nature de tous les corps (6). Il semble même que cette connaissance soit une intuition (7). Car comprendre c'est en quelque sorte lire la vérité dans l'essence elle-même (8).

(1) XXIV-161. De An. III. l. 8. — (2) IX-345 ; X-193. C. Sent. III. D. XXIII. Q. I. a. 5. — Item. IV. D. VIII. Q. II. a. 1. — (3) XIV-162. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 1. — (4) *Proprium objectum intellectus est quidditas rei quæ non est separata a rebus.* XXIV-165. De An. III. l. 9. — (5) *Intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei... species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodam modo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile.* XV-530 ; I-562. Q. L. VIII. Q. II. a. 4. — S. T. I. Q. LXXXIX. a. 3 et 4. — (6) I-453, 136. S. T. I. Q. LXXV. a. 2. — (7) *Duplex est operatio intellectus : una quidem quæ dicitur indivisibilium intelligentia per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei in se ipsa. alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis.* XXII-2 ; XV-45. De Perih. I. l. 1. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — *Circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus nostri intellectus.* XV-47. QQ. D. de Ver. Q. XV a. 1. ad. 7. — *Intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur.* XV-45. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — (8) *Aliquis intelligere dicitur hoc quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodam modo legit.* IX-365, 349 ; I-499. C. Sent. III. D. XXIII. Q. III. a. 1. — S. T. I. Q. LXXIX. a. 7 et 8.

Mais déjà S. Thomas est moins affirmatif. Les textes qui précèdent doivent s'entendre surtout de l'intuition des principes premiers pour lesquels il n'y a pas de doute qu'ils ne soient vus intuitivement. Cette intuition s'applique-t-elle également aux essences ? et s'agit-il d'une intuition qui livre vraiment le fond des choses et découvre avec évidence et vérité la réalité lumineuse qu'est l'être dégagé de son conditionnement matériel, telle que la perçoivent, sinon Dieu lui-même, au moins les substances séparées ? Il faut bien convenir que non. L'objet de l'intelligence, c'est l'essence, le *quid sit res* ? mais il n'y a pas qu'une manière de saisir cette essence. On peut l'appréhender en elle-même : c'est le mode des substances séparées. Parfois aussi on n'arrive à sa nature intime que sous le couvert des choses qui l'entourent et qui sont comme les vêtements du dieu caché : et c'est le mode des hommes qui ne connaissent les choses que par leurs effets et leurs propriétés (1). Mais encore cela n'est pas décisif. Les essences ne sont pas pénétrées du premier regard ; il faut soulever le voile du sensible, franchir le seuil de la matière derrière lequel elles s'abritent. C'est un labyrinthe aux longs et multiples circuits où il nous faut errer. Mais, en fin de compte, pénétrons-nous le mystère jusqu'en son fond ? Déposons cette dernière espérance. Les formes substantielles nous sont par elles-mêmes inconnues, et ne se manifestent que par leurs accidents (2). A défaut des différences essentielles, c'est par leurs accidents et leurs effets que nous nommons les choses (3). L'intelligence ne connaît les choses qu'à la mesure de ses principes (4). Les formes substantielles nous sont inconnues, parce qu'elles ne tombent pas sous les sens (5). Seules les différences accidentelles des choses nous manifestent leurs principes essentiels (6). Tout ce qui dépasse le sensible ne nous est connu que

(1) *Objectum intellectum est quid, sed in apprehensione hujus essentiæ est differentia. Aliquando enim apprehenditur ipsa essentia per seipsam... ut substantiæ separatæ ; aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita, quasi per quædam ostia ; et hic est modus apprehendendi hominibus qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem rei...* IX-592. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2 et 5. sol. — (2) *Formæ substantiales per seipsas sunt ignotæ, sed innotescunt nobis per accidentia propria.* XIV-59. QQ. D. de Spir. Q. I. a. 11. ad. 3. — (3) *Quia differentiæ essentiales sunt nobis ignotæ, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, et secundum hoc nominamus rem et sic illud quod loco differentiæ essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis sicut lapis imponitur ab effectu qui est lædere pedem et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen sed illud loco cujus hoc ponitur.* XIV-405. QQ. D. de Ver. Q. IV. a. 1. ad. 8. — (4) *Solum accipit intellectus cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia.* XIV-541. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 1. c. Voilà une formule que Kant n'eût pas désavouée. — (5) *Objectum intellectus est ipsa rei essentia quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem sicut per modum cognoscendi, non sicut per objectum in quo primo fertur ejus visio.* XIV-549. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 4. — (6) *Naturam esse est per se notum in quantum naturalia sunt manifesta sensui, sed quid sit uniuscujusque natura vel quod principium motus, hoc non est manifestum.* XXII-341. In Phys. I. l. 1. — (7) *Dicendum quod, quia formæ substantiales sunt nobis ignotæ, quia insensibiles, ideo per istas qualitates quæ sunt immediata principia transmutationis substantialis dat* (*Aristoteles*) *intelligere ipsa formalia prncipia substantialia.* XXIII-347. De Gen. II. l. 2. — (8) *Quia principia essentiala rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium. Bipes enim non est essentialis sed ponitur designatione essentialis ; et per eas scilicet per differentias accidentales devenimus in cognitionem essentialium.* XXIV-5. De An. I. l. 1.

par négation (1). Même parmi les choses qui tombent sous nos sens, il en est beaucoup dont nous ne pouvons connaître la raison avec certitude ; certaines nous échappent en partie ; les autres tout à fait (2). La vérité des choses consiste radicalement dans l'appréhension de leur essence ; mais cette essence, nous ne la pouvons saisir en elle-même, et c'est dans la dispersion des propriétés et des effets qui forment comme un enveloppement autour des essences que nous allons chercher leur véritable réalité (3). Ainsi en est-il même de l'essence de notre propre âme, dont la conscience sans doute, nous atteste immédiatement l'existence, mais dont nous ne connaissons la nature que par le procédé ordinaire qui nous sert pour les essences matérielles, c'est-à-dire par nos facultés et par nos actes, chacun perçoit son âme et que cette âme existe et vit, en percevant qu'il sent et qu'il comprend, et dans l'exercice des différents actes vitaux. D'où ce mot d'Aristote : Nous sentons que nous sentons et nous comprenons que nous comprenons, parce que nous sentons et nous comprenons que nous sommes. Notre âme ne se saisit pas elle-même immédiatement, mais indirectement en comprenant les autres choses (4).

A quoi bon multiplier davantage les textes. Il est trop évident que S. Thomas nous refuse la connaissance immédiate même de l'être matériel, tel qu'il est en lui-même, nature propre, degré de perfection participé de la perfection infinie. Nous avons vu le rayon divin s'irradier en dehors de l'essence divine et s'étaler dans la hiérarchie des êtres. Chacun de ces degrés que sont les choses est constitué par une somme d'être ou de perfection commune au degré qui les précède immédiatement dans la série, et par une autre quotité d'être ou de perfection qui lui appartient en propre et le distingue ainsi des degrés voisins, ce que S. Thomas appelle les différences essentielles. Celles-ci nous échappent également, puisqu'elles sont en réalité le fonds même des êtres considérés dans leur distinction spécifique. S. Thomas en convient avec la même netteté (5).

(1) *Omnia quæ transcendunt hæc sensibilia nota nobis, non cognoscuntur a nobis nisi per negationem.* XXIV-171. De An. III. l. 11. — (2) *Circa ea etiam quæ sub sensum cadunt multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quarumdam quidem nullo modo, quarumdam vero debiliter.* XXVII-41. Opusc. Var. I. C. CIV. — (3) *Veritas existentium radicaliter consistit in apprehensione quidditatis rerum, quam quidditatem rationales animæ non statim apprehendere possunt in seipsam, sed diffundunt se per proprietates et effectus qui circumstant rei essentiam, ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur.* XXIX-519 ; XXVII-477 ; IX-592 ; XIV-542. — De Div. Nom. C. VII. l. 2. — QQ. D. de Ver. Q. X. a. 1. — (4) *In hoc aliquis percipit animam, percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitæ opera exercere, unde Philosophus : sentimus quoniam sentimus et intelligimus quoniam intelligimus quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus... Mens autem nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia devenit in suam cognitionem...* XIV-561 ; XII-306. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 8. — Le *Cogito ergo sum* de Descartes n'a donc absolument rien de nouveau si l'on ne veut y voir que la formule de la perception immédiate de l'existence par la conscience. Mais Descartes veut en plus en tirer, par la seule réflexion de l'âme sur elle-même, la connaissance directe de cette âme, ce qui n'est pas nouveau non plus, mais procède plus exclusivement de Platon et même d'Augustin. — (5) *In rebus sensibilibus etiam differentiæ essentiales nobis ignotæ sunt ; unde significantur per differentias accidentales quæ ex essentialibus oriuntur sicut causa significatur per suum effectum.* XXVII-477 ; XIV-542. Op. Var. 26 (E.K. 30). C. VI. — QQ. D. de Ver. Q. X. a. 1.

Que saisissons-nous donc de l'essence des choses ? S. Thomas aurait-il donc devancé Kant ? et le dernier des scolastiques aurait-il trouvé dans le plus grand docteur de l'Ecole les données essentielles de son système ? Plus d'une assurément, avec des différences considérables ; et il ne serait pas sans intérêt de noter les points de contact et les divergences des deux systèmes. Sur la question présente, ils conviennent l'un et l'autre que les essences, les noumènes, sont inaccessibles directement et immédiatement dans leur réalité propre. Mais Kant en reste là, et, sans chercher un mode de connaissance intermédiaire entre l'intuition du noumène et la perception du phénomène, il tient cette dernière pour seule possible, ce qui est borner notre connaissance au sensible, ou refuser toute valeur objective à la connaissance intellectuelle du monde extérieur. S. Thomas a garde de fermer à ce point notre horizon. L'homme, dit-il, peut, par son intelligence, connaître la nature de tous les corps (1). Il reste à dire comment il l'entend.

Nous connaissons les essences comme nous connaissons Dieu, en vertu tout au moins du même procédé, comme nous connaissons la cause dans l'effet, et, dans le signe, la chose signifiée. Et voici que le principe de causalité fait dans la théorie de la connaissance une irruption soudaine et décisive. Il n'avait même pas été compté parmi les principes premiers, et c'est lui qui sera désormais le grand levier de la raison. On ne nous dit pas d'où il vient, comment il se forme, et sur quoi il se fonde ; mais c'est lui qui va organiser toute notre connaissance, et d'abord la dégager des principes premiers, car il est moins un principe premier d'où l'on déduit qu'un mode de déduire des principes premiers. Il est à la fois la loi de la raison qui retrouve tout naturellement ce qu'elle a enchaîné, et donc la force — *l'illatio* — du syllogisme, et le lien hiérarchique des choses, la loi suivant laquelle l'être s'est ordonné. Cela ne se discute pas ; c'est le postulat fondamental de la constitution du monde, la loi de descente et de retour de l'irradiation créatrice. C'est lui qui fonde l'accord de la pensée et des choses, fondement lui-même de la théorie de la connaissance dans la doctrine de S. Thomas, et c'est lui qui permet de retrouver cet accord.

Nous établissons donc, puisqu'il doit exister, entre les accidents et la substance, un rapport de cause à effet, de signe à chose signifiée (2). En effet par hypothèse, et sur le modèle de notre propre moi, tenu pour *substratum* de nos affections et de nos actes, nous concevons les substances matérielles comme des degrés d'être limité, qui n'ayant plus, comme les substances séparées, un mode d'action illimité, émettent (3), à travers l'écran de la matière qui les borne, des facultés, puissances ou accidents, grâce auxquelles elles pourront, dans des limites déterminées, agir sur les choses ou recevoir leur action. La substance en elle-même nous est inaccessible, nous le savons ; mais, par l'action des sens, nous percevons les accidents projetés en dehors ou autour d'elle et qui constituent son conditionnement ma-

(1) I-453. S. T. I. Q. LXXV. a. 2. c. — (2) XXVII-477. Op. Var. 26 (E. R. 30). C. VII. — (3) *Quidditates rerum... diffundunt se per proprietates et effectus qui circunstant rei essentiam ut ex his ad propriam veritatem ingrediantur.* XXIX-518. De Div. Nom. C. VII. l. 2.

tériel en même temps qu'ils l'individualisent. Et encore nous ne pouvons concevoir ces accidents sans quelque chose qui les soutienne, sans quelque chose par la vertu de quoi ils agissent, par la vertu de quoi ils soient d'abord eux-mêmes ce qu'ils sont. Ce quelque chose nous le dénommons substance, si nous le considérons comme soutien des accidents, nature, si nous le tenons pour la source et le principe physique des facultés, essence si l'on distribue les caractères d'une chose en principaux et en secondaires. Nous transposons donc l'accidentel ou le sensible sur le mode essentiel ou intelligible (1).

S. Thomas n'est pas sans s'apercevoir de ce qu'a d'un peu spécieux ce raisonnement. Car précisément, pour connaître l'accident, ne faudrait-il pas au préalable connaître la substance d'où il émane ? Il en convient ; mais il répond que l'accident, puisqu'il manifeste la substance, la fait connaître. Aussi ne faut-il tenir pour définition valable et propre à faire connaître les essences que celle qui énonce les caractères réels, propres et essentiels de la chose (2).

Ainsi chaque accident, ou chaque impression d'un groupe d'accidents déjà formé par le *sensus communis*, en tant qu'il se rapporte à une origine extérieure commune, accuse d'abord l'existence d'un principe qui réunit dans son unité ces différents accidents ou ces différentes impressions. Il manifeste en second lieu un principe qui doit avoir une nature de tel degré de perfection, puisqu'il se traduit par des opérations qui dénotent cette perfection. L'élaboration de la notion d'une substance déterminée est dès lors facile. Il ne reste plus qu'à établir, entre les caractères ainsi accusés par les accidents, de la cohésion, puisqu'ils semblent résulter d'une même réalité, et de l'ordre, puisque sans cela il n'y a pas d'unité possible. Après quoi, on les distribue en deux lignes : ceux communs à la série des êtres voisins, et ceux propres à l'être spécialement considéré. On désigne alors chaque groupe de ces données par celle d'entre elles qui est la plus caractéristique et l'on obtient ainsi les deux éléments : genre prochain et différence spécifique, que nous énonçons dans la définition.

Nous n'avons donc au demeurant qu'une conception des choses, et notre notion des essences ne représente qu'une construction rationnelle. Elle est cependant un peu plus qu'une analogie, comme nous avons dit qu'était la connaissance de Dieu, parce que Dieu ne se reflète que très imparfaitement dans son œuvre, alors que les accidents sont l'expression propre des substances ; la dépendance causale ici est immédiate et la ressemblance directe. Malgré cela, il

(1) *Sæpe differentiæ substantiales ab accidentalibus sumuntur loco formarum quæ per hujusmodi accidentia innotescunt.* XIV-59. QQ. D. de Spir. Q. I. a. 11. ad. 3. — XXIII-347, précédemment cité. De Gen. II. l. 2. — (2) *Quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium. Bipes enim non est essentiale sed ponitur in designatione essentialis. Et per eas, scilicet per differentias accidentales devenimus in cognitionem essentialium et ideo difficile est quia oportet nos prius cognocere quod quid est animæ ad cognoscendum facilius accidentia animæ... E converso etiam accidentia, si præaccipiantur, multum conferunt ad cognoscendum quod quid erat esse. — Si quis ergo assignet definitionem per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitæ, illa definitio non est realis sed remota et dialectica ; sed illa per quam devenitur in cognitionem accidentium, est realis et ex propriis et essentialibus rei.* XXIV-5. De An. I. l. 1.

y a pour nous, entre les accidents et la substance, l'épaisseur d'un raisonnement. Notre connaissance de la substance n'est qu'une projection de celle des accidents. Nous pouvons même saisir sur le vif le procédé ordinaire de notre connaissance des essences, tel que l'entend S. Thomas, avec le *discursus* de la raison et l'aperception intellectuelle qui en résulte. C'est la raison qui construit le syllogisme en vertu duquel, étant posé l'existence des accidents, on déduit celle des substances. C'est elle qui divise et compose, dans le jugement de la conclusion, les termes par lesquels s'énonce la définition. Mais, ce jugement une fois formulé, la définition une fois acquise, l'intelligence la perçoit, *per modum unius*, comme un tout synthétique et simple, d'une vue qui est à sa manière une intuition, c'est-à-dire une connaissance qui exclut le raisonnement, qui atteint directement la conception intellectuelle élaborée, l'idée formulée dans le verbe, mais non l'inaccessible réalité.

Cela ne veut pas dire cependant que la valeur n'en soit que subjective. A défaut de l'évidence, elle engendre la certitude ; car, d'une part, notre conception est représentative de l'objet perçu dans ses caractères extérieurs, et, de l'autre, nos facultés sont ordonnées à saisir la vérité objective ; nous ne faisons que retrouver les choses et le principe de causalité nous garantit la dépendance des accidents vis-à-vis des substances.

B. — *Les universaux*

Nous avons, avec les substances, franchi une étape considérable de la connaissance ; nous avons dématérialisé le sensible ; de l'élément particulier et individuel, caractéristique de tel ou tel aspect des choses, nous avons dégagé le principe interne qu'il contient et qu'il limite. Mais la suite de l'expérience, nous voulons dire, un travail analogue sur l'ensemble des choses, nous amène à constater que d'un nombre considérable d'êtres ou, si l'on veut, de plusieurs groupes d'accidents ou de sensations, nous pouvons dégager un résultat identique, c'est-à-dire, les mêmes éléments constatés dans la définition qui est la conclusion du syllogisme formulé précédemment. D'où pour nous la possibilité de substituer à des milliers de notions identiques une notion unique qui les représente toutes, et d'appliquer à toutes une même dénomination, ce qui est proprement les universaliser. Ainsi avons-nous constaté dans l'imagination le même procédé qui nous a fourni les images génériques et qui nous a ainsi permis d'utiliser facilement, en les groupant et en les superposant, la multitude des impressions sensibles. C'est le procédé normal de la connaissance qui nous le savons, va du particulier à l'universel, du multiple à l'un, jusqu'à l'unité suprême de Dieu.

La question des universaux se présente dans la doctrine de S. Thomas sous un tout autre aspect que chez ses prédécesseurs. Elle avait été le grand problème de l'Ecole pendant les XIe et XIIe siècles, et l'on sait l'ardeur des luttes qui mirent aux prises, en les laissant en définitive sur leurs positions, Nominalistes, Réalistes et Conceptualistes. La difficulté provenait peut-être d'une vue trop exclusive et trop restreinte. Au lieu d'en faire le tout de la philo-

sophie, S. Thomas a encadré la question dans sa théorie générale de l'être et de la connaissance, telle que nous l'avons exposée, et la solution apparaît dès lors aussi simple que rationnelle, dans son système cela s'entend.

Il faut d'abord, pour alléger le problème et le ramener à ses véritables éléments, écarter les universaux qui ne peuvent se concevoir comme correspondant à une réalité extérieure, ce que S. Thomas appelle les *artificiata*, simples productions de l'esprit ou abstractions, qui sont sans doute provoquées en nous par des réflexions sur le réel, mais dont nous savons bien qu'elles ne sont qu'un jeu de la pensée ou une utilisation commode pour ordonner notre connaissance et agir sur le monde extérieur. Il ne peut davantage être question des idées séparées de Platon (1) qui admettait une sagesse, une vertu, une humanité en soi. S'il faut leur chercher un fondement dans le réel, c'est en Dieu qu'il se trouve et que se trouvent la sagesse, la vertu en soi, non comme autant de réalités distinctes, mais en tant qu'aspects de l'être infini qui résume en lui toutes les perfections.

Ne retenons donc que les universaux proprement dits ou essences universalisées des choses. L'explication en est facile autant que naturelle. Ils sont à trois degrés (2). Dans les choses d'abord. Les choses matérielles sont composées, avons-nous dit, d'un double élément : les accidents qui représentent la détermination de l'être dans le temps et l'espace, sa limitation par la matière, qui le fait individuel et particulier, celui-ci et non celui-là, et la substance, qui est plus spécialement la participation des choses à l'idée et à l'être divin, l'élément immuable et identique dans tous les individus qui présentent un ensemble d'accidents similaires. Car il y a, entre le monde matériel et le spirituel, cette différence considérable et qu'il faut bien entendre, parce qu'elle est le fondement de notre mode d'universalité. C'est que, dans le spirituel, chaque individu constitue une espèce et diffère ainsi spécifiquement de son voisin, car la seule différence que l'on puisse constater entre deux substances séparées est une différence de degré de perfection. Dans le matériel au contraire, parce que la particularisation de la matière peut distinguer les individus à l'infini, un même degré de perfection peut se reproduire indéfiniment, la variété des accidents différenciera suffisamment les divers représentants d'une même espèce. Par où l'on peut déjà conclure que si, dans divers individus de la même espèce, on écarte par abstraction ou toute autre opération, tous les accidents qui les particularisent, on arrive à l'élément identique qui constitue leur fonds. Cet élément, substance dans les choses, essence dans la pensée, si nous ne le considérons d'abord que dans sa réalité extérieure et dans son aptitude à être attribué à tous les représentants de son espèce, forme le premier degré de l'universel — *universale in re*.

Que la chose en laquelle il s'incorpore impressionne nos sens et que.

(1) XXIV-93. de An. II. l. 12. — (2) *Universale triplex considerari : 1° potest considerari natura universalis secundum quod abstrahitur a quolibet esse, et sic universale est semper ; 2° potest considerari secundum esse quod habet in singularibus... nec ibi est universale ; 3° secundum esse quod habet in intellectu... et sic universale est semper praecipue in intellectu divino.* XIII-175. QQ. D. de Pot. Q. V. a. 9. ad. 17.

finalement, par la série d'opérations par laquelle nous avons vu que nous parvenions à la connaissance des essences, nous arrivions à dégager de l'élément sensible l'élément immatériel que celui-ci connote (1), nous obtenons l'universel du second degré, encore en puissance, mais déjà dans l'esprit. Il représente la pure essence des choses, souple, disponible, coupée de ses attaches et déterminations matérielles, quoique encore vue dans les phantasmes d'où on l'a abstraite.

Pour la faire vraiment, formellement universelle et en acte, comme on dit dans l'Ecole, il faut la rendre susceptible d'être attribuée à tous les représentants de l'espèce qu'elle constitue, ou peut constituer. On y parvient par une double opération. En constatant d'abord que l'essence dégagée de plusieurs groupes d'accidents ou d'impressions sensibles est identique (2) en tous ces groupes et se compose d'un même genre prochain et de la même différence spécifique ; puis en substituant à la multitude des notions représentatives de chacune de ces essences une notion unique (3), formée assurément des mêmes éléments, mais qui, au lieu d'être, comme les précédentes, liée à une image sensible, est entièrement à la disposition de l'intelligence, que celle-ci peut appliquer à son gré à toutes les images similaires, et sur laquelle elle peut travailler comme sur un tout indépendant, susceptible à son tour d'être dissocié et d'être composé avec les éléments d'une autre notion universelle ou une autre idée d'une universalité supérieure, plus approchante de l'unité qui est son terme. C'est l'universel proprement dit qui n'existe donc, formellement et comme tel, que dans la pensée (4), sans existence indépendante et subsistante, mais individualisé dans les choses d'où l'intellect agent le dégage et où il a par conséquent un fondement réel (5).

Il se borne donc à une universalité d'attribution ou logique, et l'on voit combien il diffère de l'universalité de la connaissance angélique. Celle-ci se fonde sur le principe que tout est en tout, que chaque degré de perfection ou d'être contient éminemment les degrés inférieurs et virtuellement les degrés supérieurs. Si les anges ne voient pas tout dans une seule idée, ce qui est le propre de Dieu, et s'ils sont obligés de dissocier et de multiplier les représentations de l'être qui leur est supérieur, par contre ils connaissent dans une seule idée tout ce qui leur est inférieur ; ils lisent vraiment dans l'intérieur de cette idée ; par elle ils saisissent l'universalité de l'être qu'elle représente. Nous au contraire, nous ne saisissons de l'être, même dans l'intuition, que la surface ; notre intelligence glisse plus qu'elle ne pénètre. Dans une idée universelle nous entendons moins sa compréhension que son extension. Ce qui pour nous la constitue formellement universelle, c'est que nous pouvons l'attribuer à toute une catégorie d'êtres dont elle représente le fonds essentiel ; mais, dans le contenu même de cette idée, nous ne percevons — et combien imparfaitement — que ses éléments spécifiques, alors que l'être inférieur qu'elle comprend éminemment et le supérieur qu'elle comprend virtuellement, nous

(1) I-465. S. T. I. Q. LXXVI. a. 2. — (2) XXVIII-69. Op. Var. 44 (E. R. 48). c. 1 et 2. — (3) XIV-78. Q.Q. D. de An. I a. 4. c. — (4) XIV-78 ; XII-70 ; XXIV-94. QQ. D. de An. I. a. 4. c. — De An. II. l. 12. — (5) I-539 ; XIII-456 ; XXIV-93, 94. S. T. I. Q. LXXXV. a. 3. ad. 1. — QQ. D. de Mal. Q. VI. a. 1. — De An. II. l. 12.

échappe tout à fait. Nous l'y retrouvons sans doute après, puisque nous tendons sans cesse à l'unité ; mais cette unité, nous la construisons du dehors plus que du dedans, nous hiérarchisons nos connaissances en les coordonnant suivant leur lien de dépendance externe, et non en pénétrant la subordination intime de l'être développé en ses divers degrés de perfection.

Ne les dédaignons point cependant, ces universaux si peu remplis d'être, si fragiles qu'ils s'envolent au vent comme des bulles de savon et, comme elles, se brisent ; ils sont l'objet propre de notre intelligence, ce qu'elle retire du réel (1) et ce qui lui sert à réagir sur le réel ; ils sont, malgré tout, l'essence des choses, puisqu'ils en représentent la figuration essentielle, au moins ce que nous en pouvons saisir (2) ; et c'est en travaillant sur leurs données, sur leur contenu, sur leur application, que nous allons, toujours dirigés par les principes premiers, élaborer la science.

C. — *Les catégories*

Mais il faut au préalable mettre un peu d'ordre dans les premiers résultats obtenus. Nous cherchons l'unité ; l'ordre est la route qui y mène (3).

La série d'abstractions ou de dématérialisations pratiquées sur les données sensibles nous a fourni des notions universelles que nous pouvons ainsi attribuer à toute une catégorie d'êtres. Ce travail, nous le pouvons effectuer non seulement en vue de la substance des choses, mais sur les accidents considérés comme tels et généralement sur toutes les données des sens, pour en dégager les caractères dominants. Car, si les accidents d'une même chose communient en une même substance, ils peuvent avoir chacun leur essence propre, c'est-à-dire, leurs caractères spécifiques par lesquels ils se distinguent les uns des autres. Nous obtenons ainsi une multitude de notions, complètement dégagées de leur attache primitive, et qui sont des considérations de l'intelligence sur les choses, des *intentiones secundæ*, que nous pouvons non seulement attribuer à une pluralité d'êtres, puisqu'elles sont universelles, mais attribuer à un même être à différents points de vue. Ces différents points de vue d'attribution de nos notions universelles aux êtres ou à un même être sont les prédicables (4).

Nous voici donc en possession d'un double procédé de distribution. A ne considérer que les choses en elles-mêmes, ou si l'on préfère, nos vues directes sur les choses — *intentiones primæ* — nous les pouvons ordonner en substance et accidents, suivant que les éléments considérés sont tenus pour essentiels ou non à la composition réelle des êtres. Si par contre nous envisageons la manière dont nous appliquons nos idées aux choses, nous avons cinq modes de distribution ou prédicables : genre, espèce, différence, propre et accident, les

(1) *Intellectus nonnisi universalia intelligit.* XXVII 28 ; I-115. Op. Var. 1. c. 32. — (2) *Objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei per ejus similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum in quo primo fertur ejus visio.* XIV 549. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 4. — (3) XXVIII 68. Op. Var. 44. (E. R. 48). Prooem. — (4) *Quæ (intentiones secundæ) universalia dicuntur prout intellectus attribuit eis esse in pluribus ; prædicabilia vero dicuntur prout intellectus attribuit eis dici de pluribus.* XXVIII 69. Op. Var. 44. (E. R. 48). c. 1 et 2.

trois premiers distribuant les éléments dont se compose l'essence, les deux derniers caractérisant la manière dont les accidents peuvent se dire de la substance.

Les prédicables. — En effet, si l'essence d'une chose est éminemment une, distincte de toute autre essence et apparemment isolée du reste des choses, nous pouvons cependant par notre intelligence, faculté de composition et de division, d'analyse et de synthèse, et qui tend nécessairement à l'unité, rapprocher une essence donnée des essences voisines et de l'ensemble des notions déjà obtenues. De cette considération générale il résulte que nous pouvons dans chaque essence déterminer un élément commun à toutes ou à plusieurs autres essences et un autre qui lui est spécial et par quoi elle se distingue de toute autre. Attribuer à une essence une notion en tant qu'élément commun à d'autres essences, c'est la lui attribuer comme genre (1) ; la lui attribuer comme élément par quoi elle en diffère, c'est la lui attribuer comme différence spécifique (2) ; enfin lui attribuer *per modum unius* ces deux éléments réunis et considérés comme constitutifs de cette même essence, c'est les lui attribuer comme espèce (3).

Mais encore, si l'élément spécifique est indivisible, l'élément commun peut être considéré, dans la série des essences, comme plus ou moins compréhensif et plus ou moins extensif ; l'essence de l'homme n'a pas les mêmes points de contact avec l'animal qu'avec la plante ou qu'avec les substances séparées. D'où la nécessité d'une hiérarchie des genres, dans laquelle les notions seront distribuées sous le plus universel des genres, qui, déterminé par des différences spécifiques, constituera les plus universelles des espèces. Chacune de ces espèces peut être considérée à son tour comme genre commun aux espèces inférieures. La différence divise ainsi le genre supérieur et constitue le genre subalterne (4). A son tour ce genre subalterne, déterminé par une nouvelle différence spécifique, produit deux espèces ; et ainsi de suite, jusqu'à ce que les deux dernières espèces formées — *species infimæ, specialissimæ* — n'aient plus sous elles d'autres déterminations spécifiques et que les individus qu'elles représentent n'aient plus entre eux que des différences accidentelles.

Le genre suprême est la notion générale de substance ; la notion d'être est en effet transcendantale et non point prédicamentale. L'être ne peut servir de genre, car il ne peut être déterminé que par lui-même (5). La substance se détermine par plus ou moins d'être, par un être plus ou moins parfait, par une activité ou une potentialité plus ou moins grande. Elle peut être incorporelle ou corporelle ; la substance corporelle peut être animée ou non, sensible ou insen-

(1) *Genus est id quod prædicatur de pluribus specie differentibus in eo quod quid. Quando ergo intellectus considerat in re illud in quo convenit cum aliis rebus, illi rei conceptæ attribuit intentionem universalitatis.* XXVIII-69. Op. Var. 44. (E. R. 48). c. 2. — Le genre comme tel n'existe pas, mais seulement dans les espèces en lesquelles il se divise et par la différence qui les pose distinctes l'une de l'autre. — (2) *Differentia est quæ prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quale.* XXVIII. Op. Var. 44. c. 4. — (3) *Species est quæ prædicatur de pluribus numero differentibus in eo quod quid.* XXVIII-70. Item. c. 3. — (4) *Una et eadem differentia est divisiva et constitutiva.* XXVIII-73. Item. c. 5. — (5) XXVIII-74. Item. c. 5.

sible ; la substance sensible est rationnelle ou non. C'est le procédé dicotomique appliqué à nos idées représentatives des substances matérielles (1) ; appliqué aux choses elles-mêmes, il aboutit au prédicament des substances que nous allons retrouver tout à l'heure (2).

Les deux autres prédicables : propre et accident, expriment les divers modes dont peuvent être attribués à l'essence les éléments non essentiels de la substance (3). Le premier désigne ce qui, sans être essentiel, découle si immédiatement de l'essence qu'il caractérise l'être et n'appartient qu'à lui (4) et lui appartient toujours : Le rire est le propre de l'homme. L'accident, au contraire, se dit de ce qui peut se trouver ou non dans les représentations d'une même essence ou dans plusieurs essences indifféremment. La couleur, telle ou telle couleur. Cette distinction serait relativement de peu d'importance, si nous n'avions dit que en réalité les différences spécifiques vraies nous échappent ; c'est donc par leurs propres que nous connaissons et définissons les substances. Les accidents prédicables ne nous donnent qu'une description des choses (5).

Les prédicaments. — Nous avons distribué nos notions universelles suivant le mode dont nous les attribuons aux choses. Mais, si ces notions résultent de l'élaboration de l'intelligence et ne sont que des cadres pour nos propres concepts, il faut cependant ne pas oublier qu'elles ont un fondement en dehors de nous-mêmes (6), et donc il faut rechercher maintenant ce que l'on peut dire des choses, après avoir vu le mode dont nous le pouvons dire, comment s'ordonne le réel — *quæ sint genera rerum* — les *intentiones primæ* qui représentent directement ces choses.

Nous avons vu précédemment la notion transcendantale de l'être, principe incomplexe, principe des principes premiers, se distribuer en cinq points de vue différents (7) qui sont comme les conditions générales des choses et de la connaissance. Elle n'est pas en effet seulement le fonds commun de tout le possible et de tout le réel, du fini comme de l'infini, de la matière et de l'esprit ; elle est, en vertu du principe de l'identité de l'être et de l'intelligible, le premier et le dernier mot (8) de la connaissance. C'est la première notion que, dans sa première opération, notre intelligence se forme ; c'est à la saisir encore qu'elle tend à travers tout son développement, et c'est dans sa compréhension totale qu'est sa fin ; seulement elle ne l'entend d'abord que dans son acception la plus générale et la plus vide.

(1) Pour les différenciations des substances immatérielles, S. Thomas applique le procédé tricotomique en distinguant en chaque degré *suprema, media et infima.* — (2) *Qualiter autem prædicamentum substantiæ sit ordinatum patet in arbore Porphyrii, quam exempli gratia ponimus ; licet non in totum reputemus eam veram.* XXVIII-82. Item. Tract. II. c. 3. — (3) Le prédicable propre est donc compris dans l'accident prédicamental considéré comme inhérent à la substance. — (4) *Proprium est quod inest uni soli et semper et conversum prædicatur de re.* XXVIII-74. Item. c. 6. — (5) *Accidens est quod contingit eidem inesse et non inesse propter subjecti corruptionem.* XXVIII-76. Item. c. 8. — (6) *Prædicamentum... dupliciter accipi potest : uno modo pro ipsa intentione prædicamentali, seu universalitatis, alio modo pro ipsa re in qua talis intentio fundatur. Primo modo prædicamentum est ens rationis, secundo modo est ens reale.* XXVIII-78, 70. Op. Var. 44. Tract. II. c. 1. — (7) Ce sont les cinq prédicables transcendantaux : *ens, verum, bonum, aliquid et unum*, auxquels on ajoute parfois le *pulchrum.* — (8) XXVIII-79. Item. Tr. II. c. 1.

C'est à découvrir tout son contenu qu'elle travaille et c'est dans sa possession parfaite qu'elle repose.

Mais l'être réel ne s'accuse à nous ni sous sa forme vague et générale que représente pour nous la notion première innée que nous en avons, ni dans sa plénitude qui est Dieu. C'est sur des fragments d'êtres, sur les participations de l'être infini, que sont les reproductions limitées des choses matérielles, que nous opérons en vue de la connaissance. C'est de celles-ci que tout nous vient, d'elles et du travail qu'opère sur elles notre intelligence. Pour le passage de la notion indéfinie d'être à sa notion infinie qui est Dieu nous n'avons que l'appui du fini. Et c'est ce qui complique singulièrement pour nous le problème de la connaissance, car nous avons à appeler, à concentrer en nous les deux termes de l'être, les choses matérielles et Dieu, à élever celles-ci à l'intelligibilité et à réduire à notre proportion l'intelligibilité de celui-là.

Bien plus les choses matérielles se présentent à nous sous deux aspects, suivant que nous les connaissons avec nos sens ou avec notre intelligence. Les uns ne perçoivent que le conditionnement matériel et particularisant que nous avons appelé accidents ; l'autre n'appréhende que le substrat immatériel et universel qui est la substance. Mais nous avons vu à quoi se réduit la connaissance qui nous est donnée des substances : une conclusion tirée des accidents considérés comme effets. Il faut donc entreprendre de ces derniers une étude minutieuse, rechercher ce qu'ils sont, combien ils sont, comment ils manifestent la substance. Cette recherche aboutit à un premier classement qui distribue à la fois la connaissance que nous en retirons et les éléments ou caractère de ces choses : d'où la catégorie de la substance et de ses accidents.

Catégories prédicamentales des accidents. — L'être réel matériel se divise en dix prédicaments qui sont les dix genres des choses (1), et qui comprennent la substance et les accidents. En effet les premiers modes qui contractent l'idée d'être et le déterminent dans le réel sont d'être par soi-même ou de subsister en un autre, d'avoir assez de perfection pour agir de soi-même ou de n'être que la modalité d'un autre ; ce qui est la définition même de la substance et de l'accident. Il n'y a qu'un mode de subsister par soi-même, il n'y a donc qu'un prédicament de la substance, quoi qu'il doive y avoir des degrés de perfection entre les diverses substances. Mais il y a plusieurs modes de dépendre d'un autre ; d'où les neuf prédicaments de l'accident. Le nombre assurément, quoi qu'on dise, n'a rien de sacramentel. Il est discuté et discutable. Ce n'est qu'un moyen, commode pour nous, de distribuer les différents aspects des choses et les idées que nous nous en formons. Il est tel de ces prédicaments dont il n'est plus question après qu'on en a établi l'existence, et rien ne croulera dans le système parce qu'on en aura compté un de plus ou un de moins. Il n'y aura, de ce chef, erreur sérieuse ni sur la réalité des choses, ni sur les lois de la pensée.

A un autre point de vue, les modes de l'être se divisent en absolus

(1) *Ens reale dividitur in decem prædicamenta quæ sunt decem genera rerum* XXVIII-79. Op. Var. Tr. II. c. 1.

et en relatifs : les premiers qui désignent dans l'être une réalité en soi, en dehors de toute relation à autre chose, sont la substance naturellement, et, parmi les accidents, la quantité et la qualité. Les sept autres consistent dans un rapport *ad aliud, prædicamenta respectiva*. Ce sont : *relatio, actio et passio, quando, ubi, situs et habitus* (1). On peut encore distribuer les accidents du seul point de vue de la quantité dans laquelle ils se fondent tous et par laquelle tous adhèrent à la substance. Sous ce rapport, et du point de vue statique, dans la réalité telle qu'elle est à un moment donné de son existence, nous avons la quantité proprement dite ou étendue, la qualité, la relation, le lieu, le *situs* et l'*habitus*. Mais la nature des choses matérielles est d'être éminemment instable dans les manifestations qu'elles produisent d'elles-mêmes ; étant puissance, elles sont essentiellement mobiles et successives, sans cesse actives ou modifiées. Du mouvement résulte le changement, *alteratio* : d'où l'action et la passion, principes des modifications qu'elles subissent ou qu'elles produisent, et le *quando* qui mesure leur place dans le temps, leur succession et par là les étapes du mouvement (2).

C'est donc concevoir la réalité extérieure sous l'aspect d'étendue et de mouvement, et la nature des choses comme exprimée, matérialisée dans les accidents, et cherchant sa fin par ces accidents. Tout est borné et mobile de ce qui s'accuse à nous par les sens, de ce que par eux nous percevons des choses. Mais ne percevoir que cette fluidité et s'en contenter serait se borner à ne rien comprendre et s'interdire en plus toute action efficace sur le dehors. De là cette première hypothèse que sous le décor sans cesse renouvelé de nos impressions et des accidents qui les causent, se cache un principe stable d'où ils émanent, qui se manifeste par eux, et par eux cherche, dans les manifestations de son activité, sa fin ou la perfection qui lui convient.

Mais ces natures essentiellement potentielles et mobiles, en voie de perfection, ne se conçoivent elles-mêmes que déterminées dans leur mouvement par un premier moteur immobile et parfait d'où découle toute perfection, perfection limitée et qui se borne d'abord à une aptitude à la perfection et finalement obtient cette perfection par une série de passages à l'acte, jusqu'à celui définitif qui la fixe dans la perfection dernière et la ramène au premier moteur.

On peut par là entrevoir la raison profonde de la théorie des accidents. Elle est à la fois métaphysique et expérimentale. Elle part de la donnée observable de la mobilité des choses matérielles, puis elle s'encadre dans la théorie de l'acte et de la puissance. Tout est en acte ou en puissance de l'acte. L'acte est la perfection, l'être parfait ; la puissance est l'être en mouvement, en devenir. L'acte préexiste à la

(1) *Primi modi quibus contrahitur ens sunt esse per se et esse in alio. Esse autem per se est modus prædicamenti substantiæ ; esse vero in alio est modus novem aliorum prædicamentorum.* XXVIII-79. Op. Var. 44. Tr. II. c. 1. — (2) *Alio modo adhuc contrahitur esse per duos modos : quorum unus est esse ad se et iste modus comprehendit tria prædicamenta, scilicet substantiam, quantitatem et qualitatem. Secundus modus est esse ad aliud, et iste modus comprehendit septem prædicamenta respectiva, scilicet relationem, etc.* XXVIII-79. Op. Var. 44. Tract. II. c. 1. — Cette conception s'accuse surtout dans le Commentaire de la Physique d'Aristote.

puissance, parce que sans lui celle-ci resterait toujours en puissance. Les êtres réels se conçoivent avec deux éléments nécessaires : une opération, car l'être qui n'agit pas de quelque manière ne se conçoit pas existant, c'est l'opération qui manifeste l'être ; et une nature, car l'opération est la manifestation ou l'activité de quelque chose. Dans le premier acte — acte pur ou être parfait — nature et opération sont identiques ou ne se distinguent qu'en raison, car si l'être premier était supposé distinct de son opération, il serait en puissance de cette opération et ne la pourrait réaliser que par le concours d'un autre qui serait ou le premier absolu parfait, l'identique en tout à lui-même, ou encore l'imparfait, et ce serait le poursuivre dans l'indéfini qui n'aboutit à rien.

En Dieu donc pas d'accidents, rien qui se superpose par surcroît à la nature du parfait, rien qui d'imparfait devienne parfait.

En dehors de lui, et parce que en dehors de lui, tout comporte nécessairement l'accidentel, c'est-à-dire de l'imperfection, parce que tout en dehors de lui n'est que part de perfection, de sa perfection, ou, si l'on préfère, n'est que perfection successive obtenue graduellement. Aussi cette perfection se compose-t-elle de deux éléments ; l'être lui-même ou la nature de l'être que les choses autres que Dieu ne possèdent qu'autant que Dieu le leur concède. La survenance de l'existence à l'être est donc comme l'accident transcendantal de tout le créé. Elle en détermine une autre : la survenance de l'opération à la nature des choses, qui est encore à des degrés divers la condition générale de tout le potentiel, de tout l'être imparfait. Chaque être, constitué par participation de l'être divin dans son essence individuelle, n'est constitué parfait que dans cette essence, c'est-à-dire dans les moyens d'obtenir sa perfection.

On pourrait sans doute se demander ici pourquoi Dieu n'a pas créé les êtres immédiatement dans toute la perfection dont ils sont susceptibles. Y avait-il impossibilité de la part de Dieu ? c'est le mystère des choses sans doute. Il faut bien l'admettre, puisqu'elles s'accusent telles à l'observation, c'est-à-dire tendant sans cesse à une perfection-limite. Quoi qu'il en soit, notons le fait ; il est le fondement immédiat de la théorie des accidents. C'est parce qu'ils sont imparfaits et limités que les êtres, surtout les êtres matériels, au lieu d'agir avec toute leur nature, n'opèrent que par le moyen de facultés ou d'accidents et individualisent leur action. Mais c'est aussi parce qu'ils sont susceptibles d'une perfection qu'ils n'ont pas encore et qu'ils peuvent acquérir, qu'ils la cherchent par le développement de leur nature, qui demande au dehors la perfection qu'il lui faut et qu'elle n'a pas en elle-même, et pour cela s'étend en facultés d'intelligence ou de volonté dans les substances intellectuelles, et dans les choses matérielles en dimensions quantitatives et en organes sensoriels.

Ce ne sont encore là que des modifications des êtres en eux-mêmes, des accidents qui ne sont que des puissances, des moyens d'action entre la nature et la perfection immédiate à laquelle tend cette nature et qu'elle n'obtient que par la mise en œuvre de ces instruments, par l'opération proprement dite de ces facultés d'agir. La seconde caté-

gorie des accidents, la plus importante, est celle des accidents dits opératifs, par opposition aux premiers que l'on pourrait appeler les accidents substantiels, ou extensifs de la substance. Par où l'on peut voir combien la théorie des accidents prédicamentaux d'Aristote, distribués assez exactement, mais étudiés surtout du point de vue statique, a, sinon induit S. Thomas en erreur, au moins l'a détourné d'une conception plus réaliste des choses qui l'eût amené à les connaître surtout par les manifestations qu'elles font d'elles-mêmes dans leurs effets et dans leur action. Il ne nous a fourni en définitive qu'un classement logique assez imprécis où s'ordonnent nos idées sur les choses, plus que ces choses elles-mêmes. Il est même assez singulier d'observer que c'est la conception platonicienne ou mieux alexandrine, du développement des êtres, qui, née de l'idée d'absolu, aboutit à une philosophie fondée sur l'observation de l'activité des choses, théorie plus réelle et plus vivante que celle d'Aristote, qui, partie cependant de ces choses elles-mêmes s'est diluée dans un brillant, mais vague conceptualisme. La faute en est sans doute à cette préoccupation commune, il est vrai, aux deux philosophies, de se dégager en hâte de la mobilité des accidents pour chercher l'élément stable des choses, et qui leur a fait considérer la connaissance sensible comme d'essence et de valeur tout à fait secondaire. Le premier moteur attirait l'antique pensée philosophique, plus encore que les êtres eux-mêmes. La raison avait hâte de construire avec de pures idées, infiniment plus souples que les données de l'observation. Aussi des accidents on eut tôt fait d'extraire les substances, et tout de suite, avant d'entreprendre le gros œuvre de l'édifice de la science, on éleva en propylée une première pyramide simple et nue, mais grandiose : l'arbre de Porphyre ou échelle des substances.

Prédicament des substances. — C'est l'arbre de Porphyre débarrassé de son échafaudage dialectique. Il a une double origine. Il procède de l'observation encore et d'abord. L'examen coordonné des impressions sensibles ou des accidents, par application du principe de causalité, aboutit, avons-nous dit, à la notion de substance. Ces groupes d'accidents sont très divers ; ils nous fournissent des notions qui ont sans doute le caractère commun d'être des substrats, des principes d'action et de passion, mais qui accusent des énergies très différentes. Il n'y a donc pas qu'une substance ; il y en a autant que de groupements formés dans le divers de l'observation. Sur ce premier résultat la raison a travaillé pour discerner les éléments communs et propres à chacune : d'où la série des genres, différences spécifiques et espèces, précédemment exposée. C'étaient là des *intentiones secundæ*, des considérations de la raison ordonnant ses idées. Mais à cette élaboration logique correspond une réalité extérieure (1). Il y a, dans les choses, des degrés divers d'être, dans l'ordre des substances comme dans celui des accidents. Nous pouvons ainsi établir une échelle des substances qui sera celle des degrés d'être ou de perfection dispersés dans la réalité (2) ; car, comme le dit le Philosophe, les espèces des choses sont comme les nombres qui diffèrent par l'unité ajoutée ou retran-

(1) XXVIII-70. Op. Var. 44. c. 2. — (2) XXVIII-71. Item. c. 3 et 4.

chée (1), et ceci, sur toute la ligne de l'être, dans le monde matériel comme dans le spirituel. Ce qui constitue un degré différent dans les êtres, ou une espèce d'être, c'est un degré, une unité de perfection, ajoutée ou retranchée à l'espèce voisine. Suivre la progression, ascendante ou descendante, de la perfection substantielle des êtres, c'est par là même établir l'échelle des substances. Ce serait reprendre le développement de la ligne de l'être tel que nous l'avons exposé dans la première partie de cette étude. Nous ne pouvons qu'y renvoyer. Remarquons seulement que cette échelle des substances devrait, à n'appliquer que les principes aristotéliciens, se borner aux choses matérielles. S. Thomas reconnaît lui-même que pour les pures substances spirituelles nous n'avons même pas la connaissance des accidents qui nous livrent plus ou moins les substances matérielles. Nous ne sommes organisés que pour percevoir le sensible et n'avons du spirituel qu'une connaissance négative. Mais, cette réserve posée, il s'élance, avec l'intrépidité que nous avons dite, sur les traces de Denis et d'Augustin, à l'ascension des hiérarchies angéliques, les distribue en cercles de lumière, les fait s'irradier dans l'illumination comme si son œil ravi avait contemplé les réalités invisibles. Au surplus nous y viendrons par d'autres procédés, mais nous n'avons pas encore, dans les régions de la connaissance, atteint ces sommets lumineux.

Notons une dernière remarque qui n'est pas sans importance, à propos de la classification des substances. Nous avons dit qu'elle n'est pas seulement une distribution logique, mais une échelle des valeurs et le développement même de l'être. S. Thomas a toujours eu la prétention de nous faire saisir le réel, même par les formes inférieures de la connaissance. Mais, alors que nous n'en percevions jusque-là que les apparences instables et fuyantes, nous l'appréhendons par les substances dans sa vérité profonde et dans sa perfection croissante. L'idée d'être et celle de perfection nous sont apparues liées et identiques dans la substance, et d'un être et d'une perfection auxquels sans cesse, dans l'échelle des êtres, s'ajoute plus d'être et plus de perfection. D'où cette première conséquence que, si les substances, telles qu'elles s'accusent à notre intelligence, sont bien des réalités définies, à contours précis et limités, au moins dans les apparences qui les manifestent, elles ne sont pas un morcellement incohérent et sans lien, une mosaïque dont seul notre esprit composerait le dessin, mais la manifestation et le développement d'une réalité supérieure qui s'épandrait en elles par degrés, qui vivrait en elles d'une vie à la fois particulière et universelle et composerait ainsi une réalité souple, une chaîne immense à anneaux infinis et fortement reliés, une série d'êtres fragmentés, mais non détachés, qui irait de la plus humble manifestation de l'être jusque sans doute à la plus sublime, à laquelle peut-être tout se rattacherait, par laquelle, en tout cas, tout s'expliquerait. Nous aurions dès lors en quelque sorte pénétré le secret des choses et satisfait à ce besoin d'unité qui doit être la loi suprême de notre pensée, puisque, dès son premier acte dans les sens, nous l'avons vue chercher dans les choses un aspect toujours plus général, les dématé-

(1) XXVIII-76. Item. c. 7.

rialisant sans cesse et donc sans cesse les universalisant, c'est-à-dire les unifiant. Et, puisqu'il n'est point de désir naturel qui soit vain, il faut bien que nous montions encore. Nous n'en sommes qu'à l'éparpillement indéfini des choses ; nous en pressentons cependant l'interdépendance et la parenté. Mais, avant d'arriver à leur source commune, maintenant que nous possédons dans leur perpétuel écoulement les points fixes autour desquels s'agrège leur instabilité, il nous reste à les relier entre elles, à dégager leurs rapports, à en dire les causes, à en avoir la science, pour pouvoir ensuite de là conclure à une réalité supérieure, comme des accidents nous avons conclu aux substances.

VI

La Science (1)

Scientia est perfectio hominis (2).

I. *Ses caractères.* — L'intelligence a pour la recherche de la vérité un double procédé : la vue directe, l'intuition (3), et le procédé discursif, la composition et la division, l'induction et la déduction. Nous avons jusque-là examiné surtout les opérations simples de l'intelligence et leurs résultats : intuition des principes premiers, intellectualisation directe du sensible, connaissance des substances. Non pas que la raison proprement dite n'ait pas eu à s'exercer pour aboutir à certaines de ces notions, celle de substance en particulier, mais ce n'est pas encore son domaine préféré, qui est celui de la science. La science est avant tout œuvre de raisonnement et s'entend par opposition à l'intuition des principes et des indivisibles (4). Elle est l'application des principes premiers aux résultats de l'expérience ; elle est la recherche des causes ou principes des choses ; elle a à dire comment les causes expliquent les choses et comment les choses sont contenues dans leurs principes, comment elles s'en déduisent.

Le pourquoi de ce procédé est facile à dire. L'être est à la fois dans les choses qui participent réellement aux idées divines et dans les principes qui les représentent intelligiblement ; et la vérité consiste à les identifier et à connaître leur identité, à assimiler l'intelligence à l'être en transformant celui-ci en principe. Pour l'intelligence capable de les comprendre, ces principes livreraient toute la vérité et immédiatement ; elle y verrait d'un unique regard le contenu intérieur des êtres et leurs mutuelles dépendances. Notre intelligence trop faible ne le peut. Elle forme sa vérité de deux éléments séparés : de la lumière de l'intellect agent qui nous arrive sous les formes des principes premiers et de la détermination du sensible. La connaissance intellectuelle pour nous consiste donc à insérer dans les principes premiers le contenu de l'expérience ou à montrer que ceux-ci contiennent celle-

(1) La science est aussi un des résultats des opérations rationnelles par application de la raison aux principes premiers et donc elle devrait se ranger sous le paragraphe V. C'est à cause de son importance que nous lui consacrons un paragraphe spécial. — (2) XXIV 3. de An. I. l. 1. — (3) *Simplex intelligentiae intuitus intellectus, intelligentia indivisibilium.* — (4) XXIV 150. de An. III l. 5.

là. Cette contenance en soi est évidente, mais non pour nous qui y concluons seulement, sans la voir : La science résulte de la démonstration (1). La science est des conclusions (2). Du connu, très vague mais très sûr, fourni par les principes, et de celui très déterminé mais encore incertain fourni par les sens, on aboutit à des conclusions nettes et fermes immédiatement dérivées et appuyées à la solidité de leurs prémisses, et qui à leur tour, une fois connues, permettront le passage à des notions et à des certitudes nouvelles. Cet ensemble de conclusions enchaînées par un raisonnement rigoureux et probant, aux principes successifs qui les commandent, c'est la science (3). Elle est fondée sur ce postulat que toutes les vérités s'englobent les unes en les autres, se contiennent, les particulières sous les générales, comme les êtres s'enchaînent et, dans une certaine mesure, se contiennent. L'intelligence qui ne peut embrasser d'un seul regard toute la vérité peut au moins découvrir successivement les vérités de détail, en procédant par degrés, chaque région une fois pénétrée, permettant l'accès de la région voisine dont elle procède ou qui procède d'elle. La science est la connaissance acquise par le mouvement de la raison allant de l'une à l'autre (4).

Sa fin est donc à la fois le développement de nos connaissances incluses en gros dans les principes, et la certitude ou la vérification des données sensibles par les principes premiers (5). Au demeurant c'est la vérité (6) ou l'adéquation de l'intelligence et de son objet, dans la mesure où l'intelligence en est susceptible, car il y a une vérité humaine et une vérité angélique et une vérité divine. Les deux premières consistent dans l'assimilation de l'intelligence à son objet, mais à des degrés divers et par des procédés différents : dans la vérité divine au contraire ce sont les choses qui s'assimilent à la pensée divine et se modèlent sur elle, qui sont ce que celle-ci les pense. La science est donc éminemment objective, puisqu'elle est essentiellement représentative de l'objet connu ; elle est l'assimilation de la pensée à son objet, leur union (7). Dans quelle mesure elle est subjective, nous aurons à le dire en étudiant la valeur de la connaissance.

Les éléments qui composent la science accusent les sources d'où elle procède. C'est, d'une part, l'expérience qui fournit la matière de sa détermination, et, de l'autre, les principes premiers qui lui fournissent sa certitude. Mais il est bien évident que ce ne sont là que ses

(1) *Scientia est effectus demonstrationis.* XXII-212. P. Anal. I. l. 39. — (2) *Scientia est conclusionum, intellectus autem principiorum (ideo) proprie scibilia dicuntur conclusiones demonstrationis.* XXII-126. In P. Anal. I. l. 9. — (3) *Omnis certitudinalis cognitio alicujus et præcipue si sit complexi, per rationis collationem habita, scientia dicitur.* IX-594. C. Sent. III. D. XXV. Q. II. a. 3. sol. 1. — (4) *Processus scientiæ cujuslibet est quasi quidam motus rationis.* XXII-213. In. P. Anal. I. l. 39. — *Progressus scientiæ consistit in quodam motu rationis discurrentis de uno ad aliud.* — (5) *Scientia accipitur pro cognitione eorum de quibus certificamur per certitu dinem vel investigationem rationis.* XXIV-150 ; XXV-490. de An. III. l. 5. — (6) XXVIII-527. de Trin. Boetii. Q. V. a. 1. — (7) *Scientia assimilatio scientis ad rem scitam, conjunctio vel impressio.* VII-191 ; XIII-227. C. Sent. I. D. XV. Q. V. a. 3. c. — *Sciti ad scientem.* VII-421. C. Sent. I. D. XXXV. Q. I. a. 1. ad. 3. — *In scientia triplex invenimus ; habitum, actum et modum agendi. Modus agendi est ut intelligat cum phantasmate ; actus scientiæ proprius est ut cognoscat conclusiones resolvendo eas ad prima principia per se nota... Habitus est quædam qualitas intellectum habilitans ad hunc actum.* IX-492. C. Sent. III. D. XXXII. Q. II. a. 4. sol.

sources immédiates, et que son véritable fondement ce ne sont pas seulement les choses extérieures et l'intelligence, mais la réalité supérieure d'où celles-ci proviennent et dont elles participent, à savoir les idées divines matérialisées dans les choses et lumineuses dans l'intellect agent et les principes premiers (1).

Son objet, c'est l'élément stable, nécessaire et universel des choses : les substances, leurs éléments essentiels et leurs rapports nécessaires. Il n'y a de science ni du matériel, ni du particulier, ni du contingent comme tel, mais de ce que le matériel, le particulier et le contingent contiennent de spirituel, d'universel et de nécessaire (2). La science consiste dans la connaissance de l'universel (3). La science, dit Aristote, traite de l'universel et du nécessaire, c'est-à-dire de l'éternel (4). Elle est la recherche des causes ou, plus exactement, des liens de dépendance qui rattachent les phénomènes aux lois ou des principes qui les régissent ou les expliquent (5).

Ses procédés d'invention sont la démonstration ou déduction et l'induction. La démonstration part de l'universel et montre que celui-ci contient le particulier ; l'induction part du particulier et aboutit à l'universel (6). Il faut commencer par l'induction qui seule fait connaître l'universel (7). S. Thomas énumère encore deux autres procédés : la composition et la division, l'analyse et la synthèse. Les sciences spéculatives usent surtout de l'analyse — *modo analytico procedunt scientiæ speculativæ* ; les sciences pratiques de la synthèse — *modo compositivo* — parce que dans les premières les rapports des choses sont nécessaires et l'on peut d'un principe passer sûrement à la conclusion ; les sciences pratiques ou morales ont entre leurs éléments un lien moins rigoureux, elles se fondent surtout sur l'observation et l'expérience, d'où l'on induit les lois qui les régissent.

Son instrument est donc le syllogisme (8). C'est par lui que la conclusion apparaît dans le principe et que l'on remonte des effets aux causes.

Parce qu'elle est œuvre de raisonnement, notre science est nécessairement successive ; elle comporte la succession dans le temps, car

(1) *Intellectus accipit scientiam a sensibilitus... attamen in lumine intellectus agentis quodam modo omnis scientia originaliter est indita, mediantibus universalibus conceptionibus.* XIV-553 ; XII-68. QQ. D. de Ver. X. a. 6. — *Lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen et ab ipso primo dependens.* I-637 ; IX-507. S. T. I. Q. CV. a. 3. ad. 2. — (2) *Scientia non est de his quæ cadunt sub generatione et corruptione, nisi in quantum in eis est aliquod ingenitum et incorruptibile secundum participationes illarum naturarum quæ secundum se sunt incorruptibiles et ingenitæ.* XXIII-200 ; XXII-217. de Cœl. III. l. 2. — (3) XXII-218, 217. In. P. Anal. I. l. 10. — (4) *Posuit (Aristoteles) duo ad scientiam pertinere, quorum unum est quod sit universalis. Non enim est scientia de singularibus et sub sensu cadentibus... et aliud est quod scientia est per necessaria.* XXII-225. In. P. Anal. I. l. 12. — *Ex quo concludit quod sit æternum, quia omnia quæ sunt simpliciter ex necessitate sunt æterna.* XXV-190. In. Eth. VI. l. 3. (5) *Cognitio causarum alicujus generis est finis ad quem consideratio scientiæ pertingit.* XXIV-334, 312. In. Metap. Prooem. et. l. 1. — *Opinamur cognoscere unumquodque cum causas cognoscimus primas et principia prima et usque ad elementa.* XXIII-1. De Cœl. I. Prooem. — (6) *Duplex est modus acquirendi scientiam, unum quidem per demonstrationem, alius autem per inductionem. Differunt autem hi duo modi quia demonstratio procedit ex universalibus, inductio autem procedit ex particularibus.* XXII-177. In. P. Anal. I. 29. — (7) *Impossibile est universalia speculari absque inductione.* XXIV-490. In Metaph. IV. l. 3. — (8) *Demonstratio est syllogismus faciens scire.* XXII-238. In. P. Anal. II. l. 3.

nous ne connaissons les choses que les unes après les autres — *unus post alterum* — et la succession, qui résulte de leur enchaînement, car nous n'élaborons la science qu'en tirant une connaissance d'une autre — *per unum in alterum* — sans compter la succession des idées et des mots par laquelle nous concevons et exprimons notre connaissance.

Ses modes d'acquisition sont l'invention et l'enseignement. L'invention de la science a lieu par l'emploi des procédés décrits (1). Elle est au bout du syllogisme, quand on a compris les principes et que l'on a senti la force qui les fait aboutir aux conclusions. Elle consiste à voir les effets sortir de la cause, ou la cause pleine de ses effets. L'invention n'est pas donnée à tous ; au moins suppose-t-elle généralement, au préalable, l'enseignement, qui apprend non seulement à raisonner, mais qui énonce les résultats, non pour dispenser de l'effort (2) et sans du reste donner une véritable science, mais pour faciliter la recherche (3).

La science au surplus existe virtuellement en nous, antérieure à son enseignement, non pas en acte, ni à l'état de pure possibilité, mais dans ses causes efficientes : l'intellect agent et les principes premiers. Les choses ou le maître ne peuvent qu'aider l'agent intérieur en le déterminant (4). Le véritable maître intérieur de toute science est Dieu (5).

Il n'est que naturel de trouver sous la plume d'un scolastique et du professeur que fut toute sa vie le grand docteur, l'éloge de l'enseignement (6). Il ne serait pas sans intérêt de connaître la méthode qu'il entend qu'on y apporte et l'ordre dans lequel il juge bon que soient présentées les diverses branches de l'enseignement ; on peut en lire les idées directrices longuement développées dans le Commentaire du Livre de la Trinité de Boèce (7).

II. *Les limites de la science.* — Pour comprendre bien ce que S. Thomas entend par science, il est bon de préciser les limites qu'il lui assigne. Nous l'avons suffisamment distinguée et des données sensibles et des données intuitives qui sont l'aperception immédiate de notions simples. Le domaine de la science c'est le complexe et le déduit, et, d'une manière précise, c'est la connaissance, obtenue par raisonnement, des rapports entre les choses et les idées qui les représentent en nous. L'intuition comporte la certitude *absque demonstratione,* parce que son objet est *per se notum.* C'est l'évidence proprement dite qui résulte immédiatement du principe de contradiction. La science arrive à la certitude par la démonstration (8). Elle est tout entière fondée sur le principe de causalité.

(1) XIV-585. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — (2) *Facilior est via cognoscendi aliquid per doctrinam quam per inventionem.* VIII-382. C. Sent. II. D. XXVIII. Q. I. a. 5. — (3) *Omnis scientia est docibilis.* XXV-490. In Eth. VI. l. 3. — *Omne quod quis novit discens vel inveniens novit, ut Philosophus dicit.* VIII-382. C. Sent. II. Q. XXVIII. Q. I. a. 5. — *Qui docet similis est illi qui movet digitum ad aliquid ostendendum.* VIII-383. C. Sent. II. Q. XXVIII. Q. I. a. 5. ad. 3. — (4) *In eo qui docetur scientia præexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in seminalibus rationibus.* XIV-585. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. ad. 5. (5) *Solus Deus est qui interius et principaliter docet.* XIV-585. Idem. — (6) S. Thomas a institué de l'enseignement et des docteurs un éloge particulier dans le premier commentaire du Cantique, dont, il est vrai, nous ne garantissons pas l'authenticité. — (7) XXVIII-502 à 549. de Trin. Boet. Q. III. IV. V. VI. — (8) XXII-225. In. P. Anal. I. l. 42.

Ceci n'est sa limitation qu'en un sens, du côté de la connaissance sensible et des éléments de la connaissance intellectuelle ; la science proprement dite a aussi ses limites par en haut, car elle est loin de comprendre toute la matière de la connaissance. Il n'y a strictement de science que des choses matérielles, et plus exactement encore, il n'y a de science que des conclusions tirées des principes premiers et de ceux qui leur sont subordonnés (1). Elle est la systématisation du sensible ; elle tend à réaliser dans la pensée l'unité du monde matériel ; elle en étudie un à un les divers éléments, les divers aspects ; mais ce qu'il est en lui-même, ce par quoi il s'explique, sa raison, son auteur et sa fin ? cela n'est pas du ressort de la science. C'est à un autre cycle d'opérations rationnelles qu'il le faut demander. La science ne fait que préparer le terrain à la sagesse qui seule se hausse jusqu'à Dieu.

Il la faut distinguer aussi de l'opinion, au point de vue, non de l'objet, mais de la certitude. Le nom fait partie du vocabulaire de Platon, pour qui il était la connaissance du ternaire (2). Mais son domaine, déjà considérable sous Platon, puisqu'il comprenait la connaissance intellectuelle qui n'était pas des idées séparées, avait avec Carnéade envahi toute la matière de la connaissance humaine. S. Thomas, après Aristote, lui assigne des limites très larges encore, mais très déterminées. La matière de l'opinion est double : celle, en soi susceptible de science, mais dans laquelle l'esprit n'a pas atteint la certitude (3), et celle qui de sa nature ne comporte pas de certitude, tel qu'est le contingent (4). Son objet est donc tout ce dont l'homme peut penser que cela peut être autrement qu'il ne le pense (5). Elle est l'appréhension d'une vérité contingente, ou jugée telle ; elle y adhère, mais non sans craindre que le contraire ne puisse aussi être vrai, *est cum formidine alterius* (6) ; par elle nous n'affirmons pas qu'une chose est, mais qu'elle nous paraît être (7) ; elle est de ce dont nous n'avons pas de jugement certain (8) : nous avons, de l'admettre, une raison, mais une raison qui ne convainc point. Elle a donc quelque chose de débile et d'incertain, nous dirions volontiers quelque chose d'humain, elle est preuve d'infirmité (9). Elle résulte du syllogisme dialectique, comme la science du syllogisme démonstratif. Celui-ci procède de prémisses nécessaires pour aboutir, par un moyen terme qui les unit immédiatement, à une conclusion également nécessaire. Le syllogisme dialectique comprend au moins une proposition contingente qui infirme également la conclusion (10). L'opinion produit la foi ; la science produit la certitude (11). L'opi-

(1) *Scientia est conclusionis ex causis inferioribus.* XXIV-342. In Metaph. I. l. 1. — (2) (*Plato*) *tribuens intellectum uni, scientiam dualitati, opinionem ternario, sensum quaternario.* XXIV-150. de An. III. l. 5. — (3) XXII-225. In. P. Anal. I. l. 42. — (4) *Opinio est circa contingentia.* XXII-225. In. P. Anal. I. l. 42. — (5) XXII-225. In. P. Anal. I. l. 42. — (6) XXIV-148. de An. III. l. 4. — (7) *Non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis.* XXIV-148. De An. III. l. 4. — (8) XXIV-150. de An. III. l. 5. — (9) *Videtur sonare aliquid debile et infirmum et videtur esse aliqualis natura quæ habeat imbecillitatem et incertitudinem.* XXII-226. In. P. Anal. I. l. 42. — (10) XXII-225. In. P. Anal. I. l. 42. — (11) XXIV-151. De An. III. l. 5.

nion est à l'intelligence ce que l'imagination est aux sens (1) ; elle se distingue de cette dernière, puisque située sur un plan différent ; mais elle ne va pas sans elle, elle est, comme elle, maîtresse d'erreur (2), tandis que l'intuition, la science et la sagesse nous procurent le vrai (3).

Le domaine de la science, quand nous l'avons soigneusement dégagé de tous les à-peu-près de l'opinion, est donc assez restreint par rapport à l'ensemble de la connaissance (4). Et cependant ajoute S. Thomas avec une noble assurance : *illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, exquisitis et collectis fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus quæ per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt* (5). A cet éloge de la science S. Thomas joint cependant une restriction ou plutôt un conseil. Pour en juger sainement, il importe de ne demander à chacune de ses branches que le degré ou l'espèce de certitude qu'elle peut comporter. Le mathématicien, dit-il, veut trouver en tout la rigueur des déductions mathématiques ; tel autre ne peut comprendre qu'avec des images sensibles et tel autre ne se rend qu'au témoignage d'un poète ou de son auteur préféré ; tel suit la routine et tel manque de jugement, incapable de discerner la valeur d'une raison ; tel recule aussi devant l'effort de la recherche. Autant de gens qui n'ont guère de droits de se plaindre des incertitudes de la science et de la vérité. Il faut pour la trouver, le vouloir et le savoir, aller à elle avec tout son être (6). Il faut ensuite s'enquérir de la méthode propre à chaque science, car, s'il y a la science qui est l'ensemble coordonné de toutes nos connaissances obtenues par la démonstration, il y a aussi les sciences qui sont les groupements de ces connaissances suivant les catégories générales des objets auxquels elles s'appliquent et dont il nous faut dire maintenant les principales divisions.

III. *Classification des sciences.* — Le propre de la raison ou de l'intelligence est d'introduire de l'ordre (7) ; et non pas seulement d'imposer aux choses l'ordre de la pensée ou d'une finalité subjective (8), mais de découvrir en elles celui qui règne, soit entre les parties d'un même tout ou d'un même groupe, soit dans l'ensemble et dans le rapport des choses à leur fin. Les deux au surplus, l'ordre logique et l'ordre réel ne sont ni identiques, ni excentriques, mais concordants ; car la fin de l'homme, considérée dans les recherches soit de la pensée soit de la volonté, s'harmonise avec la fin générale de l'univers ; pensée et réalité sont accordées, parce que procédant

(1) Il faut aussi distinguer de l'*opinio la suspicio quæ per aliquas conjecturas habetur de aliquibus particularibus factis, opinio vero habetur per aliquas conjecturas de aliquibus universalibus.* XXV-490. In. Eth. VI. l. 3. — (2) XIV-377. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 12. — (3) *Sunt quinque numero habitus intellectuales quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando, scilicet ars, prudentia scientia, sapientia et intellectus.* XXV-490. In. Eth. VI. l. 3. — (4) *Est aliquid parvum per comparationem ad totam considerationem veritatis.* XXIV-403. In. Metaph. II. l. 1. — (5) XXIV-403. In. Metaph. II. l. 1. — (6) Il faut lire avec quelle psychologie fine et sûre S. Thomas analyse les dispositions requises pour la science. XXIV-414-5. In. Metaph. II. l. 5. — Il ne faut cependant pas entendre que S. Thomas veuille introduire dans la science un élément affectif ; celui-ci n'entre dans la connaissance qu'avec la sagesse. — (7) *Ordinem unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis.* XXV-231. In. Eth. I. l. 1. — (8) S. Thomas expose quatre sortes d'ordre par rapport à la raison. XXV-232. In. Eth. I. l. 1.

de la même pensée, de la même réalité, du même plan divin. Cet ordre des choses est l'unité du plan divin qu'elles réalisent ; nous ne le trouverons achevé et ne le considérerons dans son ensemble que dans les hautes spéculations de la sagesse et dans les intuitions de la contemplation. Il est essentiel cependant que la science l'organise dans son domaine, d'autant plus nécessairement que son objet n'est que le prolongement et l'organisation à peine ébauchée du multiple indéfini des données sensibles. La classification des sciences ne se présente donc pas comme un simple jeu de l'esprit ou comme une nécessité subjective, mais comme la condition essentielle de notre connaissance des choses et de notre progression vers l'unité et vers la raison d'être dernière de tout.

Il ne faut cependant pas attendre de S. Thomas une classification en règle et surtout définitive des sciences. Il semble en avoir compris le danger aussi bien que la nécessité. Ainsi l'avons-nous vu déjà procéder pour les principes premiers. Si convaincu qu'il soit de la valeur de la raison et de l'efficacité du syllogisme, il sent bien qu'il reste à la science des progrès à accomplir, et que lui fixer, surtout dans ses applications au réel, des limites trop rigoureuses,pourrait être gênant ou ridicule. Au surplus,c'est affaire aux savants de créer et de déterminer les sciences ; le philosophe expose seulement les principes généraux de spécification, puis contrôle et enregistre leurs travaux. S. Thomas n'a donc fixé, et çà et là, que les cadres généraux de distribution. Ce qui importe le plus à son gré et au but de cette étude, c'est de poser les principes de spécification et de hiérarchisation des sciences. Il nous faut donc dire comment elles se diversifient et comment elles s'ordonnent.

Il y a un double principe de spécification des sciences, mais qu'il faut appliquer conjointement : Aristote expose que l'unité et la diversité dans les sciences dépendent de leur objet et de l'aspect sous lequel on l'étudie (1).

Chaque science est déterminée par son objet, par la matière à laquelle elle s'applique. Le développement d'une science est en effet une sorte de mouvement de la raison ; or un mouvement se spécifie par le terme auquel il aboutit ; ainsi la science (2). Il y a donc lieu de déterminer d'abord des groupes de matières scientifiques, *genera scibilium*. Mais ces *genera scibilium*, s'ils comprennent sans doute des catégories de choses qui ont des caractères objectifs communs, sont spécifiés surtout par le point de vue sous lequel on les considère (3). D'où la nécessité d'appliquer à l'objet matériel de la science un autre principe qui est l'aspect formel sous lequel on étudie cet objet (4). L'astronome et le physicien arrivent à la même conclusion que la

(1) *Ostendit (Philosophus) unitatem et diversitatem esse in scientiis et secundum subjectum et secundum principium.* XXII 213. In. P. Anal. l. l. 39. — (2) *Quia processus scientiæ cujuslibet est quasi quidam motus rationis, cujuslibet autem motus unitas ex termino principaliter consideratur et ideo oportet quod unitas scientiæ consideretur ex fine, sive ex termino scientiæ.* XXII 213. In. P. Anal. l. l. 39. — (3) *Distinguuntur genera scibilium secundum modum diversum cognoscendi* XXII 215. In. P. Anal. l. l. 39. — (4) *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit.* 12. S. T. I. Q. 1. a. 1. ad. 2. — *Objectum non materialiter sed formaliter consideratum.* 14. XXII 215. S. T. I Q. I. a. 1. ad. 2.

terre est ronde ; mais l'astronome le démontre par un principe tiré des mathématiques, c'est-à-dire abstrait, le physicien par un principe concret. Ce sont donc en définitive les principes employés dans la démonstration qui déterminent la diversité des points de vue scientifiques, et par conséquent la diversité des sciences elles-mêmes (1).

Là n'est point la difficulté, ni l'intérêt ; puisqu'il ne peut embrasser d'un seul coup d'œil l'ensemble du savoir, l'homme est bien obligé de le morceler, de l'attaquer par tous ses côtés accessibles, par les moyens dont il dispose. Ce qu'il faut entendre, c'est que ce savoir tend à l'unité et n'est utile que dans la mesure où il tend à l'unité. Il y a, dit S. Thomas, unité de science, parce que toutes les formes du savoir tendent à la perfection de l'homme, laquelle est le bonheur ou la sagesse (2). Et nous savons par ailleurs que le bonheur de l'homme, c'est la connaissance la plus parfaite possible du souverain intelligible qui est Dieu. Il y a donc une hiérarchie des sciences qui va des causes premières et des principes premiers aux causes prochaines qui sont les éléments constitutifs des choses (3).

La première conclusion qui s'impose c'est qu'il y a des sciences maîtresses et des sciences inférieures (4), tout comme nous avons vu, dans la série des êtres, que nous ne faisons que retrouver et reconstituer par l'intelligence, des êtres supérieurs et inférieurs. Une première science d'abord, dominant toutes les autres : la science de Dieu (5) ; et, en tête de chaque groupe de matières scientifiques une science supérieure qui commande et régit toutes les sciences dérivées. C'est la division des sciences en subalternantes et subalternes (6). Les sciences servantes sont ordonnées par les sciences maîtresses (7). La différence entre les deux consiste en ce que celles-ci procèdent des principes connus directement par la lumière naturelle de l'intelligence, c'est-à-dire des principes premiers, et telles sont la géométrie,

(1) *Diversæ scientiæ ex diversis principiis procedunt.* I-2 ; VIII-318. S. T. I. Q. 1. a. 1. — (2) *Omnes scientiæ et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem quæ est ejus beatitudo.* XXIV-333. In. Metaph. Proœm. — C'est dans cette fin de la science que nous pouvons trouver le premier passage à l'unité des deux tendances de l'homme, intelligence et volonté, connaissance et action, et, par là, l'introduction dans la connaissance de l'élément affectif. Chaque science prise séparément n'est que spéculative, mais le but final de la science c'est le bonheur de l'homme. Or, le bonheur concentre toutes nos facultés et appelle le perfectionnement de la volonté aussi bien que celui de l'intelligence ; et par là même il met en jeu simultanément et coordonne pour l'obtenir les moyens affectifs comme ceux intellectuels. Aussi les verrons-nous unis dans la sagesse qui recherche directement cette fin suprême de la science. — (3) *In scientiis est processus ordinatus prout proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas quæ sunt elementa constituentia essentiam rei.* XXIII-1. de Cœl. Proœm — (4) *Quando aliqua plura ordinantur ad unum oportet unum eorum esse regulans sive regens, et alia regulata sive recta.* XXIV-333. In. Metaph. Proœm. — (5) *Scientia divina est prima omnium scientiarum.* XXVIII-529. de Trin. Boet. Q. V. a. 1. ad. 9. — On peut comprendre par là le contre-sens historique qu'il y a de prétendre que S. Thomas et la scolastique font de la Philosophie la servante, au sens péjoratif, de la Théologie ; car, outre qu'il ne s'agit ici que de classification des sciences, il faut bien admettre que la science qui traite de Dieu et de la fin dernière se subordonne logiquement les autres sciences. Il faut en outre observer que la science divine dont il s'agit ici est précisément la plus haute expression de la Philosophie, non pas la Théologie révélée, mais la sagesse qui est à la fois la Théologie naturelle, la Métaphysique et la Philosophie première, comme il est facile de le constater dans le préambule du Commentaire de la Métaphysique. XXIV-333. In. Metaph. Proœm. — (6) XXII-212 ; XXIV-345. In. P. Anal. I. l. 39. — In. Metaph. I. l. 2. — (7) XXIV-345. In. Metaph. I. l. 2.

l'arithmétique, etc... tandis que les premières s'appuient sur les principes fournis par la lumière de la science supérieure. C'est ainsi que la perspective part des principes que lui transmet la géométrie, et la musique, de ceux que lui fournit l'arithmétique (1). La science supérieure renseigne sur le *propter quid* de son objet, elle en donne la raison ; la science inférieure n'en connaît que le *quia* et se borne à en expliquer les effets (2). Une science se subordonne également à une autre comme partie de son objet ; ainsi la botanique est comprise dans la science de la nature (3).

Mais ce n'est là encore qu'une distribution très générale et qui n'assigne pas de place très précise. S. Thomas divise également les sciences par rapport à leur certitude et à leur intellectualité ou à leur abstraction de la matière ; mais ce procédé s'applique surtout aux sciences spéculatives. Aussi allons-nous aborder de suite la division capitale qui va ranger chaque science à son rang déterminé. Elle répond du reste aux deux aspects de l'esprit que nous avons déjà analysés et qui sont l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique, qui ont chacune leur fin propre, et par conséquent aussi les sciences qui en dépendent : l'une la vérité, et l'autre l'action ; l'une la connaissance, et l'autre la jouissance (4). C'est autour de ces deux groupements que vont se distribuer toutes nos connaissances. Il y a au reste entre les deux un ordre de prééminence : les sciences spéculatives l'emportent (5), parce que les sciences pratiques sont ordonnées à l'action, tandis que les autres sont cultivées pour elles-mêmes (6).

Au surplus, il y a dans les sciences spéculatives elles-mêmes des degrés de bonté et d'honorabilité (7) ; et il faut établir dans les deux grandes branches des sciences, spéculatives et pratiques, les principes qui permettent de les ordonner. Ces principes sont différents pour chacune d'elles, puisqu'aussi bien le but qu'elles poursuivent n'est pas le même.

Ce que l'on considère en toute science, c'est son acte, dont la valeur se tire de son objet et de son mode. La dignité de son objet le rend assurément plus noble. Le mode ou la qualité de l'acte scientifique c'est la certitude, et la certitude a des degrés suivant lesquels s'ordonnent les sciences (8). Les deux principes au reste ne concordent pas forcément, et telle science peut l'emporter par la noblesse de son objet, qui fléchit en certitude. La meilleure est en définitive celle dont l'objet est le plus élevé (9). S. Thomas finit cependant par concilier les deux points de vue par son ordinaire procédé qui con-

(1) I-3. S. T. I. Q. I. a. 2. — (2) XXVIII-529 ; XXII-212. In. P. Anal. I. l. 39. — (3) XXVIII-529. de Tr. Boet. Q. V. a. 1. — (4) *Finis speculativæ est veritas, finis operativæ sive practicæ actio.* XXVIII-527. de Tr. Boet. Q. V. a. 1. — (5) *Scientiarum speculativæ et bonæ sunt et honorabiles, practicæ vero laudabiles tantum.* XXIV-3. de An. I. l. 1. — (6) XXIV-3. de An. I. l. 1. — (7) XXIV-3. De An. I. l. 1. — (8) *Illa scientia est prior et certior quam alia : 1° quæ scilicet eadem facit cognoscere et quia et propter quid ; 2° quæ non est de subjecto (materiali) est certior illa quæ de subjecto materiali ; 3° quæ est ex paucioribus est prior et certior ea quæ est ex oppositione, sc. quam illa quæ se habet ex additione. Et ponit Aristoteles exemplum : sicut geometria est posterior et minus certa quam arithmetica. — Et secundum patet quod comparatio certitudinis scientiarum accipitur hic secundum duo. Nam primus modus accipitur secundum quod causa est prior et certior suo effectu. Alii autem duo modi accipiuntur secundum quod forma est certior materia utpote quia forma est principium cognoscendi materiam.* XXII-212, 213. In. P. Anal. I. l. 39. — (9) XXIV-3. de An. I. l. 1.

siste à ramener les oppositions apparentes à l'identité de l'être et de l'intelligence, et par conséquent la certitude de la science à la dignité de son objet. La certitude d'une science dépend en effet de l'intelligibilité de son objet, puisque la certitude provient de la connaissance des causes. Mais l'intelligibilité d'une chose est en raison directe de son universalité, qui est une résultante de son immatérialité, de son abstraction de la matière, et par conséquent de sa simplicité. Or nous avons vu ailleurs que c'est précisément d'après leur simplicité, leur immatérialité et leur intellectualité que s'établissent l'échelle des êtres et leur valeur (1).

Par application de ces principes nous pouvons discerner dans la philosophie trois grandes divisions : la science naturelle, la mathématique et la divine. La science naturelle est celle qui traite des êtres matériels et changeants (2), non pas sans doute comme tels, mais de leur élément stable et universel, de ce qui est conditionné par la matière et le mouvement (3). La science mathématique est la considération des objets, également donnés dans la matière, mais envisagés indépendamment du mouvement et de la matière (4). La science divine traite de ce qui existe en dehors du mouvement et de la matière (5). Elle est donc par son objet la première de toutes les sciences (6). Elle est même en dehors de la science telle que nous l'avons entendue jusque-là, ou plus exactement, elle est le point d'attache de toutes les autres sciences, la science en laquelle les autres réalisent leur unité. Elle a trois noms qui expriment les trois aspects suivant lesquels elle considère son objet. En tant que science des principes premiers, d'où nous avons déduit les conclusions qui constituent la science proprement dite, elle est la philosophie première. Quand elle considère l'être en lui-même, en dehors de son conditionnement matériel et de ses déterminations particulières, elle est la

(1) Au sommet des sciences se trouvent celles qui sont *circa maxime intelligibilia*. XXIV-333. In. Metaph. Proœm. — Car de l'intelligibilité dépend la certitude. La certitude s'acquiert *ex causis*, d'où la science *quæ circa causas est maxime aliorum regulatrix est*. Les plus intelligibles sont aussi les plus universelles. XXIV-334. In. Metaph. Proœm. — *Quanto aliquis scientia abstractiora et simpliciora considerat, tanto ejus principia sunt magis applicabilia aliis scientiis. Unde principia mathematica sunt applicabilia naturalibus, non e converso*. XXVIII-535. de Tr. Boet. Q. V. a. 3. — (2) *Est de his quæ sunt in motu et in materia*. XXVIII-530. de Trin. Boet. Q. V. a. 2. — (3) XXVIII-527, 530. de Tr. Boet. Q. V. a. 1 et 2. — (4) *Quædam vero sunt quæ quamvis dependeant a materia secundum esse non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus : et de his est mathematica*. XXVIII-527 et 532 de Tr. Boet. Q. V. a. 1. et 2. — Sous ces deux premières grandes divisions se distribuent trois catégories de sciences : *De rebus naturalibus et mathematicis ordines scientiarum tres inveniuntur, quædam enim sunt pure naturales, quæ considerant proprietates rerum naturalium in quantum hujusmodi, sicut physica et agricultura et hujusmodi. Quædam vero sunt pure mathematica quæ determinant de quantitatibus absolute, ut geometria de magnitudine, arithmetica de numero. Quædam vero sunt mediæ quæ principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica et astrologia ; quæ tamen magis sunt affines mathematicis*. XXVIII-535. de Tr. Boet. Q. V. a. 3. — *Quamvis naturalis philosophia post mathematicam discenda occurrat eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint res sensibiles, sunt naturaliter magis notæ quam res mathematicæ a materia sensibili abstractæ*. XXVIII-529. de Tr. Boet. Q. V. a. 1. — (5) XXVIII-532. de Tr. Boet. Q. V. a. 3. — (6) XXVIII-529. de Tr. Boet. Q. V. a. 1.

métaphysique (1). Si elle étudie plus spécialement la cause première en elle-même ou dans ses relations avec les effets qui en découlent, elle est la science divine, la Théologie, ce que les philosophes ont, depuis Leibnitz, appelé la Théodicée. Elle a un nom encore plus beau où s'exprime le point de vue supérieur qui non seulement fait connaître les réalités suprêmes, mais les fait sentir et aimer, et réalise, en même temps que l'unité de l'objet, l'unité du sujet connaissant, c'est la sagesse. Mais si elle est le point culminant de la science, elle est elle-même le point de départ de nouvelles ascensions ou du moins elle appelle des développements qui constituent le quatrième degré de nos opérations de connaissance et que nous étudierons bientôt (2).

Mais il nous faut distribuer aussi les sciences morales ou pratiques, et pour cela déterminer d'abord le principe qui les ordonne. Elles sont, nous le savons, sous la dépendance de l'intellect pratique qui les régit par les principes de la *synderesis* et les applique aux cas particuliers par la science et la prudence. Leur but, c'est l'action, et, par l'action, la fin même de l'être. C'est donc par rapport à la fin qu'elles se distribuent. La plus digne est celle ordonnée à la fin la plus éloignée (3), celle en vue de laquelle sont ordonnées les autres fins (4), et il ne peut pas ne pas y avoir de fin dernière dans les actes humains et qui ne soit la meilleure (5). La fin la plus parfaite relève de la science la plus élevée, la plus opérante (6).

L'objet propre de la science morale, ce sont donc les opérations humaines, ordonnées entre elles et à leur fin (7). Mais, parce que l'homme est naturellement un animal social, qui ne peut vivre sans le concours d'un certain nombre de personnes, suivant qu'il agit seul ou avec le concours de quelques personnes, ou d'un plus grand nombre, et suivant aussi la nature des besoins auxquels pourvoient les divers groupements, c'est-à-dire des fins qu'ils poursuivent, on divise la philosophie morale en trois grandes parties qui sont : l'éthique ou monastique, qui considère les actions de l'individu pris isolément dans ses rapports avec sa fin particulière, l'économique qui étudie les rapports de l'homme dans la famille (8), et la politique qui régit les actes des citoyens dans l'Etat (9).

La plus haute science morale — *principalissima et maxime architectonica* — est la politique ou science civile. Elle comprend deux parties : le pouvoir législatif qui construit l'édifice des lois positives, et le pouvoir exécutif ou administratif qui conforme aux lois les actes

(1) Le sujet de la métaphysique c'est l'être ; le sujet des autres sciences, ce sont les régions de l'être ; mais si elles dépendent de la métaphysique, elles n'en sont pas pour cela des parties, parce que chaque science a son point de vue spécial d'où elle considère son objet. XXVIII 629. de Tr. Boet. Q. V. a. 1. — (2) La logique n'est pas une science, mais l'instrument de la science. XXVIII 259. de Tr. Boet. Q. V. a. 1. — (3) I-6. S. T. I. Q. I. a. 5. — (4) XXV 235. In Eth. I. l. 2. — (5) XXV-236. In. Ethic. I. l. 2. — (6) *Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam et maxime architectonicam.* XXV 236. In. Eth. I. l. 2. — (7) *Moralis philosophiæ proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatæ ad invicem et ad finem.* — (8) La possessive ou science de la propriété est une partie de l'économique. XXV-118. In. Metaph. X. l. 3. — Cependant les richesses sont non pas la fin, mais l'instrument de l'économique. XXV-234. In. Eth. I. l. 1. — (9) XXV 233 ; III 430. In. Ethic. I. l. 1.

des citoyens (1). Chacune à son tour se subdivise en délibérative et judicative (2). La fonction législative l'emporte naturellement sur l'exécutive ; elle est donc au sommet de la science morale (3). La loi positive est l'interprète de la loi naturelle, impression de la loi divine en notre conscience.

La politique s'agrège toutes les sciences sociales. La science militaire en relève comme la partie du tout et le moyen de la fin. Elle se soumet même dans une certaine mesure la science spéculative, non pour en déterminer l'objet, mais pour en régler l'usage (4). Elle règle en effet et ordonne tout ce qui concerne l'enseignement des sciences, tant théoriques que pratiques (5), comme aussi elle se soumet les sciences pratiques inférieures et les arts, même les plus élevés : l'art militaire, celui de la parole et l'économie politique qu'elle utilise en vue de sa fin à elle, qui est l'intérêt général (6) : car, s'il est juste et bon de maintenir les droits d'un seul individu, de l'aimer et de le secourir, combien plus divin n'est-ce pas de veiller sur les droits de toute la nation, de la défendre et de la sauvegarder ? Nous disons plus divin, parce qu'on se rapproche davantage par là de la ressemblance de Dieu, cause de tous les biens et providence de son œuvre (7). Aussi, au-dessus de la science politique, n'y a-t-il que la science divine, laquelle embrasse la fin de l'univers entier (8). Et la morale s'achève elle aussi dans la sagesse, qui fait l'unité de tout l'être humain dans l'unité de l'être premier connu, senti et aimé.

VII

L'art et la prudence

Ars et prudentia important rectitudinem circa contingentia (9).

L'art dont il s'agit ici ne relève point de l'esthétique. Nous distribuons les opérations intellectuelles appliquées à la recherche de la vérité et qui impliquent la rectitude de leur faculté dans leur exercice normal (10). Ce sont l'intuition des principes premiers, la science, la sagesse, la prudence et l'art. Nous avons réservé une étude plus précise de la sagesse, parce qu'elle couronne et termine le savoir humain

(1) XXV-502. In. Ethic. VI. l. 7. — (2) XXV-502. In. Eth. VI. l. 7. — (3) *Unde et legis positiva est principalior, inter partes politicæ simpliciter præcipua circa agibilia humana.* XXV-502. In. Ethic. VI. l. 7. — (4) *Ordinat enim politica quod aliqui doceant vel addiscant geometriam.* XXV-237. In. Ethic. I. l. 2. — (5) XXV-237. In. Eth. I. l. 2. — (6) XXV-237. In. Ethic. I. l. 2. — (7) XXV-237. In. Eth. I. l. 2. — (8) XXV-237. In. Eth. I. l. 2. — (9) *Aristoteles ponit quinque quæ se habent semper ad verum ; scilicet artem, scientiam, sapientiam, prudentiam et intellectum ; subjungens duo quæ se habent ad verum et falsum, scilicet suspicionem et opinionem. Prima autem quinque se habent solum ad verum, quia important rectitudinem rationis. Sed tria eorum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus important rectitudinem cognitionis circa necessaria. Scientia quidem circa conclusiones, intellectus autem circa principia, sapientia autem circa altissimas quæ sunt causæ divinæ. Alia vero, scilicet ars et prudentia, important rectitudinem circa contingentia.* In. P. Anal. I. l. 42. — (10) Nous avons vu que deux autres opérations de l'esprit, l'*opinio* et la *suspicio*, pouvaient aboutir indifféremment au vrai ou au faux, et dans la connaissance sensible, la *phantasia* et la cogitative.

et parce que, au surplus, l'art et la prudence, dont nous voulons dire un mot, sont surtout des applications de la science.

Les trois premiers résultats de nos opérations intellectuelles : intuition, science et sagesse ont ce trait commun de s'appliquer aux caractères nécessaires des choses, l'intuition aux principes, la science aux conclusions, la sagesse aux causes les plus élevées ou au divin. L'art et la prudence ne s'appliquent qu'au contingent. La prudence régit les actes intérieurs et immanents de l'homme, les dispose et les dirige à leur fin (1). L'art régit les actes extérieurs dont le terme est dans la matière (2) ; il est proprement la science de notre action sur le monde. Ils représentent, l'un la transition de l'intellectuel au matériel, l'application des résultats de la connaissance à la réalité extérieure : c'est l'art ; l'autre, le passage de l'intellectuel au volontaire. Car la science morale, telle que nous l'avons exposée, n'est encore qu'une partie théorique, qui se déploie elle aussi en argumentations, et en conclusions analogues à celles de la science, avec, pour principes, les principes de la *synderesis* et, pour moyen terme, les actes moraux, au lieu des faits sensibles qu'utilisait la science. La volonté ne fait que choisir et impérer ; c'est la prudence, vertu intellectuelle, qui adapte les conclusions de la morale à leur réalisation pratique. Il ne suit pas de là que la partie affective — volonté, appétit, tendances, instincts, désirs — n'aient pas d'action sur l'intelligence ; mais il faut que, quand l'action se détermine sur les suggestions de la volonté ou de l'appétit, ce soit l'intelligence qui, par la prudence, dispose et règle les actes en vue de la fin à poursuivre.

L'art (3) répond dans l'ordre intellectuel à l'expérience dans l'ordre sensible ou particulier (4). L'une applique les résultats de la connaissance acquise par l'intelligence, comme l'autre concentre et adapte, grâce à la mémoire, le fruit de la connaissance des sens. Ce n'est du reste pas un simple parallélisme, car c'est de l'expérience que résulte la science, et l'art par conséquent (5). Si dans l'exécution l'art et l'expérience ne semblent pas différer beaucoup, il est facile cependant, à les voir procéder séparément ou réunis dans un même homme, de constater la supériorité de l'art (6). Et l'on voit ainsi comment, à la suite d'Aristote, S. Thomas, qui semblait avoir, pour les analyser

(1) XXV-491 ; XXII-228. In. Eth. VI. l. 3. — In. P. Anal. l. 42. — (2) XXV-491. In. Ethic. VI. l. 3. — (3) S. Thomas le définit : *Habitus factivus cum vera ratione.* XXV-491. In. Eth. VI. l. 3. — L'art comporte deux éléments : *Ipsa actio (immanens) artificis quæ per artem dirigitur et opus quod est per artem factum. Est autem triplex operatio artis : prima quidem est considerare qualiter aliquid sit faciendum ; secunda autem est operari circa materiam exteriorem ; tertia autem est constituere ipsum opus.* XXV-492. In. Eth. VI. l. 3. — (4) *Ars est universalium, experientia singularium.* XXIV-340. In. Metaph. I. l. 1. — Nous pouvons donc constater une fois de plus la correspondance ou le parallélisme du rez-de-chaussée du sensible avec le premier étage de l'intelligence. Nous aurons à faire en son temps la même remarque entre le monde naturel et surnaturel. — (5) *Ex experientia in hominibus fit scientia et ars, et probat (Aristoteles) per auctoritatem Poli qui dicit quod experientia facit artem, sed inexperientia casum.* XXIV-340. In. Metap. I. l. 1. — (6) XXIV-340. In. Metap. I. l. 1. — *Experti sciunt quia, sed nesciunt propter quid ; artifices vero sciunt causam et propter quid et non solum quia ; ergo sapientiores et scientiores sunt artifices expertis. Artifices possunt docere, quia cum causas cognoscant, ex eis possunt demonstrare ; experti autem non possunt docere. Experti qui habent singulorum cognitionem, causam ignorantes, sapientes dici non possunt.* XXIV-341-2 ; XXVIII-528. In. Metaph. I. l. 1.

mieux, dissocié et cloisonné nos facultés, et surtout séparé profondément le sensible de l'intellectuel, les rapproche et les rattache maintenant et s'applique à montrer leurs étroits et nécessaires rapports.

Les arts se distinguent en spéculatifs et utilitaires, en arts d'invention ou libéraux et en arts mécaniques (1). Primitivement l'art supérieur se confondait avec la sagesse (2). Il semble même qu'à chaque science corresponde un art qui applique ses conclusions et qui n'en est ainsi que l'aspect pratique (3). Il y a sûrement pluralité d'arts, qui se distinguent également par la matière à laquelle ils s'appliquent et par les principes suivant lesquels ils opèrent sur elle (4). Il y a par conséquent une subordination des arts (5), déterminée par leur fin.

Le propre de la prudence paraît être de nous faire accomplir, conformes à la règle de la raison, les actes des vertus (6), de nous diriger dans la recherche des biens propres et utiles, non pas dans tel cas particulier (7), mais dans la direction générale de la vie (8). Elle suppose donc une conception d'ensemble de la vie ; le but en étant déterminé par la science morale, le rôle de la prudence est d'y conduire de la meilleure et plus sûre manière en imprimant à nos actions, à notre conduite générale, la direction propice. Elle est donc à la fois dans la raison et dans la volonté (9). Elle a son correspondant dans la vie sensible : chez l'homme la cogitative et chez les animaux l'estimative, qui sont ainsi une certaine forme de prudence (10).

La prudence se distingue de la science, dont l'objet ne peut pas ne pas être, ni être autrement qu'il n'est, tandis que la prudence ne s'exerce que sur les actes qui dépendent de notre volonté. Notre âme, dit S. Thomas après Aristote, a deux aspects : le scientifique et l'opinant : l'un par lequel elle adhère nécessairement à la vérité ; l'autre par lequel elle y adhère volontairement (11). Elle se distingue aussi de l'art, comme le dessein, de l'action (12). L'art est par lui-même indiffé-

(1) Les arts libéraux sont au nombre de sept ; mais S. Thomas ne conserve cette division que par respect de la tradition ou par commodité pour l'enseignement : *Septem liberales artes non sufficienter dividunt Philosophiam theoricam ; sed, ut dicit Hugo de sancto Victore, prætermissis quibusdam aliis, commumerantur ; quia his primum erudiebantur qui discere volebant philosophiam. et ideo in trivium et in quadrivium distinguntur eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiæ introeat.* XXVIII-528. de Trin. Boet. Q. V. a. 1. — (2) XXIV-342. In. Metaph. I. l. 1. — (3) C'est pour cela que l'enseignement des arts servait d'introduction à celui des sciences et de la philosophie et était donné dans les mêmes établissements et par les mêmes maîtres. — (4) *Cum multæ sunt operationes et artes et doctrinæ, necesse est quod eorum sint diversæ fines.* XXV-234. In. Eth. I. l. 1. — (5) *Contingit unum habitum operativum quem vocat virtutem sub alio esse sicut ars quæ facit frena est sub arte equitandi... et eadem ratio est de aliis artibus... Equestris autem ordinatur sub militari. Homines quærunt fines inferiorum ordinum propter fines superiorum. Unde sub scientia vel arte quæ est de fine continentur illæ quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem.* XXV-234, 236. In, Eth. I. l. 1 et 2. — (6) XXV-514, 518. In. Ethic. VI. l. 10 et 11. — (7) C'est l'office des vertus. — (8) *Ad hoc quod tota humana vita sit bona.* XXV-493. In. Eth. VI. l. 4. —(9) XXV-502. In. Eth. VI. l. 7. — (10) XXV-504. In. Eth. VI. l. 7. — (11) *Prudentia est virtus opinativorum.* XXV-495. In. Eth. VI. l. 4. — (12) *Quod prudentia non sit ars patet per hoc quod aliud est genus actionis et factionis.* XXV-494. In. Eth. VI. l. 4. — S. Thomas la définit : *Habitus cum vera ratione activus.* XXV-494. In. Eth. VI. l. 4. — Et ailleurs : *Recta ratio agibilium.* Mais il faut entendre que, ici, *actio et agibile* s'opposent à *factio* et à *factibile*, comme l'action immanente à l'action transiente : *Bonum actionis est in ipso agente, bonum factionis extra.* XXV-494. In. Eth. VI. l. 4. — L'une relève de la morale et de la fin, l'autre de la science ; l'une se dit du vrai, l'autre du bien et du mal.

rent au bien ou au mal, et a besoin, pour la rectitude de son acte, d'être soutenu par une vertu morale, tandis que la prudence est naturellement conforme à la fin dont les principes la dirigent (1).

Elle a par contre plus de rapports avec la politique, et S. Thomas la confond même, dans le Commentaire du VI[e] Livre de la morale à Nicomaque, avec la monastique ou l'éthique, première grande division de la science morale. La prudence règle les actes moraux de l'individu, et la politique ceux de la société. Il étend même le cadre de la prudence jusqu'à lui faire embrasser toute la science morale et à lui attribuer l'application de tous les principes de cette science à la conduite de l'homme en quelque circonstance qu'il se trouve. S. Thomas s'en explique au reste et la contradiction n'est qu'apparente. La prudence réside à la fois dans l'intelligence et dans la volonté, puisqu'aussi bien elle consiste dans la signification à la volonté des connaissances morales et dans leur disposition en vue de l'action et de la fin. Considérées dans la seule raison, ces connaissances se distribuent dans les trois grandes divisions des sciences morales que nous savons : éthique, économique et politique. Disposées au mieux de l'action morale, elles constituent la prudence qui peut ainsi avoir autant de subdivisions et d'espèces que la science morale elle-même (2). La prudence est ainsi tour à tour la gubernative, ou la prudence appliquée dans la direction de l'Etat, qui se subdivise en prudence législative et prudence politique ou administrative ; l'économique, ou la prudence dans la vie domestique, et l'éthique ou la prudence dans la vie individuelle (3). Sans se fier trop à la vertu des politiciens et tout en stipulant que le devoir civique n'empêche pas, suppose même l'accomplissement du devoir privé, S. Thomas établit que l'action du citoyen dans la conduite des affaires publiques est non seulement un droit, mais un devoir.

La condition de la prudence, plus encore que de l'art, parce qu'elle opère sur une matière encore plus mobile et plus contingente, c'est l'expérience, qui requiert un long temps et, en plus, la liberté du joug des passions. Aussi n'est-elle guère le fait des jeunes gens (4).

S. Thomas démontre que la prudence et les vertus morales s'impliquent nécessairement (5). Et par là s'achève l'union de l'élément intellectuel et du moral, de la théorie et de la pratique. Ce que l'art est à notre action extérieure sur la matière, la prudence l'est à notre vie morale ; il est la science appliquée, elle est la morale en action ; ils sont, l'un pour le dehors, l'autre pour le dedans, les principes directeurs qui conforment notre conduite à la raison (6).

Mais, s'ils sont unis, ces éléments restent distincts, et ce n'est pas l'unité complète. Ainsi, de même que la science n'est pas une fin absolue, et ne se présente que comme le passage à la sagesse, ainsi par les deux voies de l'art et de la prudence (7), mais par cette dernière surtout, avons-nous encore à monter, d'un mouvement qui en-

(1) XXV-495. In. Eth. VI. l. 4. — (2) XXV-502. In. Ethic. VI. l. 7. — (3) XXV-502. In. Eth. VI. l. 7. — (4) XXV-503. In. Eth. VI. l. 7. — (5) XXV-517. In. Eth. VI. l. 11. — (6) XXV-518. In. Eth. VI. l. 11. — (7) *Prudentia præcipit propter illam (sapientiam) ordinem, scilicet qualiter homines possunt ad sapientiam pervenire.* XXV-519. In. Eth. VI. l. 11. — (8) XXV-135. In. Metaph. XI. l. 1.

traîne l'être tout entier, jusqu'à ces mêmes hauteurs de la sagesse d'où l'on découvre le divin. On n'aborde pas Dieu avec seulement des morceaux de soi. L'unité de but appelle l'unité d'effort. Qu'est-ce donc enfin que la sagesse, ce prestigieux mirage qui depuis si longtemps nous attire ? Mirage en effet, pourra-t-on dire peut-être. S. Thomas avertit de ne pas s'en étonner, puisqu'aussi bien nous ne pouvons l'atteindre définitive ici-bas. Tentons au moins, avec lui, d'en percevoir dans le crépuscule terrestre les quelques lueurs qui pâlissent au loin l'horizon.

CHAPITRE VII

LES OPÉRATIONS DE LA CONNAISSANCE (*Suite*)

DE LA SAGESSE AUX CONFINS EXTRÊMES DE LA CONNAISSANCE

I

De la Sagesse

Sapientia est scientia circa principia (1)
...........*caput scientiarum* (2)

Nous n'avons pas encore quitté le monde matériel ; cependant la métaphysique, qui est la science de l'être considéré en dehors du mouvement et de la matière, est déjà le premier aspect de la sagesse, qui va nous libérer définitivement des contingences terrestres et de tout ce qui est limité, mobile et temporel. La connaissance sensible nous fait connaître le particulier, la science nous élève à l'universel. Mais l'âme humaine est en quelque sorte infinie ; par la sagesse elle atteint l'éternel. Car l'âme a, ne l'oublions pas, deux aspects : tournée d'une part vers le corps dont elle reçoit ses impressions et qu'elle régit, et de l'autre, vers les sommets qui l'illuminent (3). Elle est le point de contact des deux mondes, matériel et intelligible ; elle a, dans l'un, son point de départ, mais, dans l'autre, sa fin. La science l'a conduite jusqu'aux limites du premier, la sagesse va l'initier aux proportions infinies du second (4). Nous n'avons encore mis en jeu que la raison inférieure ; c'est au tour de la raison supérieure de dégager, des résultats de sa subordonnée, les éléments fixes, éternels et divins qu'ils contiennent et que la science n'y sait point voir, pas plus que les sens ne voient, dans la *species sensibilis*, l'élément stable et universel des substances qu'elle connote pourtant (5)

Cependant notre procédé de connaissance, au moins sur une partie

(1) XXV. 135. In Metaph. XI. I. I. — (2) I-7. S. T. I. Q. I. a. 6. — (3) *Mens humana habet duos respectus : unum ad superiora quibus illustratur alium ad corpus a quo recipit et quod regit.* X-221. C. Sent. IV. D. IX. Q. I. a. 4. Q. III. ad. 2. — (4) *Commune objectum intellectus est quod quid est, quod in omnibus generibus entium invenitur... quia non utitur organo corporeo et est quodam modo infinitus.* XV-50 ; I-529. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. I. C. — S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — (5) La raison supérieure est celle qui connaît les choses supérieures à l'âme. La raison inférieure est celle qui connaît les choses matérielles. XV-50. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 2. C. — *Superioris rationis objectum secundum conditionem naturæ non est ipsa divina essentia sed rationes quædam a Deo in mentem influentes et a creaturis acceptæ quibus in æterna conspicienda perficimur.* XV-84. QQ. D. de Ver. Q. XVIII. a. I. ad. 9.

de ce dernier développement, restera encore le même, celui de la raison discursive qui va du dehors au dedans, du déterminé au simple, de la pluralité à l'unité, alors que l'intelligence va, inversement, de l'un au multiple. De la dispersion du sensible notre raison marche à l'unité divine ; par contre, dans l'unité divine, la pensée de Dieu connaît l'infinité du créé et du possible (1). La sagesse est le passage de l'un à l'autre mode de connaître. En nous faisant atteindre l'unité définitive, elle épuise le *discursus* de la raison et par là nous initie au véritable procédé intellectuel, à l'intuition supérieure, qui dans l'un contemple le multiple (2).

Nous préciserons mieux, en parlant de la contemplation, le caractère intuitif de la sagesse ; mais il importait de signaler de suite, avant de dire comment elle constitue son objet, par quel procédé elle l'obtient. Il faut noter aussi, pour en comprendre toute la portée, un second caractère de l'intuition dans la sagesse, c'est qu'elle perçoit l'être intégral sous ses deux aspects du vrai et du bien identifiés dans l'unité de l'être. Il peut en effet y avoir une double intuition, ou du vrai seulement, ou du vrai considéré sous son aspect de bien. Ce qui est la compréhension parfaite (3).

La sagesse épuise la certitude, parce qu'elle montre la vérité en elle-même ou dans ses reflets directs, et notre besoin de perfection, parce qu'elle nous fait posséder le bien. Mais sa physionomie propre et qui la distingue de la science, mieux encore que l'élévation de sa connaissance, c'est de nous faire voir la vérité identique à la perfection. Et la vérité et la perfection ne sont telles que parce qu'elles sont l'être. L'être les embrasse toutes les deux ; elles ne sont qu'un déploiement de lui. Ou plutôt, c'est nous qui l'avions dissocié pour l'atteindre mieux ; nous les cherchions par deux voies qui ne suivaient pas toujours les mêmes directions, parce que nous ne les cherchions que dans l'éparpillement confus du sensible. La volonté avait hâte de jouir, et l'intelligence était souvent lasse de ne pas trouver. Mais la science, en élargissant notre horizon, nous a permis de pressentir la source unique et de la lumière qui nous arrive diffuse à travers l'écran de la matière, et des réalités éparses qui ne nous satisfont qu'un temps. En montant, nous avons mieux vu. La sagesse a opéré cette synthèse des deux formes de l'être qui nous attiraient. Et avec l'unité de son objet elle a réalisé celle de nos facultés. L'âme s'est retrouvée une devant

(1) *Animæ secundum quod habent rationabilitatem, diffusive circumeunt veritatem, et in hoc deficiunt ab angelis, sed in quantum convolvunt multa ad unum, quodam modo angelis æquantur. Intellectus per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam, omnia cognoscit... Tota autem rationis consideratio resolventis in omnibus scientiis ad cognitionem divinæ scientiæ terminatur.* XXVIII-543. De Trin. Boet. Q. VI. a. I. — (2) *Inquisitio rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur... Ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventæ in principia resolvantur in quibus certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit et hoc ipsum nomen contemplationis importat quod visionem significat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus ut deveniat ad visionem contemplationis quam principaliter intendit, et hæc inquisitio, secundum Bernardum, dicitur consideratio.* IX-582. C. Sent. III. D. XXV. Q. I. a. 2. Sol. II. — (3) *Potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum ostenditur bonum et conveniens. Et hæc est perfecta apprehensio.* VII-341. C. Sent. I. D. XXVII. Q. II. a. 1. C.

l'être unifié. Elle en a maintenant la perception et le sentiment ; elle le comprend et elle l'aime en même temps, dans le même acte, parce qu'elle le découvre non plus seulement idéal, mais réel, et elle y adhère de toutes ses forces intimes : intelligence et volonté, clairvoyance et sentiment (1). Non pas sans doute d'un seul regard, ou dans un grand cri d'amour, mais peu à peu, aimant et voyant à la fois, voyant mieux parce qu'elle aime, aimant mieux de connaître mieux, bien loin de sacrifier l'évidence à l'amour ou les besoins de son cœur au seul plaisir de savoir. Les deux voies désormais n'en font qu'une : c'est celle du bonheur, but désormais visible, désormais saisissable, mais qui se dérobe encore, et tant qu'elle n'aura pas atteint et indéfectiblement possédé de toutes ses forces la réalité suprême où se fondent vérité et perfection. Mais voyons comment elle y parvient.

La sagesse est la science des principes. La science proprement dite a rattaché le particulier du sensible à l'universel des principes, en montrant celui-ci contenu dans la compréhension de ceux-là, en établissant que le particulier est la conclusion de l'universel : percevoir les principes à l'occasion du sensible, puis démontrer leurs rapports nécessaires a été l'office principal de la science. Mais ces principes, pour indémontrables qu'ils nous paraissent tout d'abord, ne sont le dernier mot ni de la pensée qui veut savoir ce sur quoi eux-mêmes se fondent, ni des choses qu'ils représentent et qui ne s'expliquent pas par elles-mêmes. D'où la nécessité d'une science supérieure qui explique les principes, comme les principes ont expliqué le sensible, ce que S. Thomas appelle vérifier les principes des autres sciences (2). Dans la distribution des connaissances obtenues jusque-là, nous avons en effet constaté l'existence d'un grand nombre de sciences, chacune dominée par ses propres principes et fondant les principes des sciences inférieures. Mais les principes des sciences supérieures restaient eux-mêmes en quelque sorte en l'air, admis sans plus de raison et parce qu'ils nous semblaient évidents ; nous n'en avons encore ni l'absolue certitude, ni l'unité définitive ; nous n'avons ni le mot ni la chose qui explique tout, d'où tout sort, où tout tend, et où tout aboutit. Nous avons construit l'édifice, mais nous n'avons pas posé la clef de voûte. C'est la fonction propre de la sagesse. Il y a pour cela deux étapes importantes à franchir. Rechercher d'abord et étudier les principes les plus élevés — *altissimas causas* — en chaque genre de choses et de sciences ; puis rechercher et étudier les principes absolument supérieurs, les causes suprêmes de tout (3). Ou mieux, il faut considérer qu'il y a deux sortes de principes : les uns qui sont en eux-mêmes des natures complètes et n'en sont pas moins des principes vis-à-vis des autres choses ; les autres qui ne sont pas des natures complètes en elles-mêmes, mais ne sont que les éléments des natures qui résultent

(1) *Sapientia secundum nomen dicitur a sapore.* IX-589. C. Sent. III. D. XXV. Q. II. a. 1. C. — *Saporem importat sapientia quantum ad dilectionem præcedentem.* IX-591. C. Sent. III. D. XXV. Q. II. a. 2. Sol. III. ad. 1. — *Felicitati delectatio adjungitur. Inter omnes autem operationes virtutis delectissima est contemplatio sapientiæ.* XXVI-69. In. Eth. X. l. 10. — (2) *Probare principia aliarum scientiarum.* I 7. S. T. I. Q. I. a. 6. — (3) IX 590. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2.

de leur détermination (1). D'où la matière d'une connaissance nouvelle et un premier but à atteindre qui est d'étudier les éléments communs des choses, en tant qu'ils sont, non pas en telle ou telle catégorie d'êtres, ou objets de telle ou telle série, mais communs à toute chose et à toute science, et donc supérieurs. Et, parce que nous savons que toutes choses participent, à un titre quelconque, à la notion d'être, qui les compose en se déterminant comme substance ou comme accidents, comme acte ou comme puissance, c'est cette notion d'être qui sera le premier objet de la sagesse et qu'elle étudiera en elle-même, sous ses différents aspects, dans les modes suivant lesquels elle peut se participer et entrer dans la composition de toutes choses, mais en dehors de ces choses elles-mêmes et indépendamment des conditions particulières dans lesquelles elles se réalisent, en dehors par conséquent du mouvement et de la matière qui sont les aspects essentiels sous lesquels les considère la science obtenue jusque-là. Et par là nous restons bien dans le développement naturel de notre connaissance qui va successivement du particulier à l'universel, du matériel à l'immatériel, du changeant à l'immuable. Nous arrivons ainsi à ce que l'on entend ordinairement par l'objet de la métaphysique laquelle est le premier degré de la sagesse et qui domine les autres sciences, de la même manière que la notion d'être en général, dont elle traite, domine les régions de l'être que chacune des sciences étudie d'un point de vue spécial (2).

Remarquons en passant la distance qui déjà les sépare, car nous montons, et, de plus en plus, à pas de géant. Les sciences, même les plus élevées, se bornent aux choses matérielles, ne sortent pas du quantitatif, et, même quand elles recherchent les substances, elles ont la prétention de découvrir un élément réel de ces choses. Mais la métaphysique les dépasse résolument ; suivant la force des termes laquelle composent son nom, elle va au-delà, elle passe à l'inconnu pour le découvrir et l'éclairer, parce qu'elle tient que le connu actuel ne se suffit pas, et ne nous suffit pas, que nous n'avons encore obtenu qu'une réalité transitoire et une explication d'attente. Déjà les accidents nous ont révélé les substances. De la notion complexe de substance, la métaphysique dégage celle plus simple d'être. Mais cette notion elle-même ainsi obtenue ne se suffit pas encore, car, en allant à la simpli-

(1) *Sed principiorum sunt duo genera. Quædam enim sunt, quæ sunt in seipsis quædam naturæ completæ et sunt nihilominus principia aliorum.* Ils constituent la matière de la science proprement dite et fondent la classification des sciences précédemment exposée ; car étudiés en eux-mêmes, en tant que natures complètes, ils sont l'objet d'une science spéciale et supérieure ; considérés comme éléments des natures inférieures, ils fournissent leurs principes aux sciences subalternes. Par exemple, les éléments simples des corps. *Quædam autem sunt principia quæ non sunt naturæ completæ in seipsis sed solum principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineæ et forma et materia corporis physici. Unde hujusmodi principia non tractantur nisi in scientia quæ agit de principiatis.* XXVIII-537. De Tr. Boet. Q. V. a. 4. — (2) *Hujusmodi scientiæ est considerare causas proprias alicujus generis et genus ipsum, sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune : quod est genus, cujus sunt prædictæ substantiæ communes et universales causæ.* XXIV-334. In. Metaph. Procem. — Les autres sciences ne sont pas à proprement parler des parties de la métaphysique, mais elles lui sont subalternées, parce qu'elles reçoivent d'elles les principes qu'elles appliquent dans leurs investigations. XXVIII-529. De Tr. Boet. Q. V. a. 1.

cité, nous ne devons pas oublier que nous devons également trouver la perfection. Nous n'avons dépassé le matériel qu'à cause précisément de son imperfection. C'est donc à une plus haute réalité, à la réalité définitive qu'il nous faut maintenant conclure.

Or, si déjà nous sommes hors de la matière, si nous nous plaçons même au-dessus des substances, pour ne plus considérer que les modalités supérieures de l'être, nous ne sommes cependant au terme ni des nécessités de notre pensée, ni de l'être lui-même. Car cet être dont traite la métaphysique n'est pas l'être qui soit tout l'être, qui soit acte pur — *le superesse, le maxime ens* — le seul qui nous satisfasse et qui explique tout. Si en effet nous ne nous occupons plus présentement de ses origines matérielles, nous savons cependant que nous l'avons tiré de la matière, et nous constatons qu'il est encore imprégné de puissance : il y a l'être des accidents et l'être des substances. Nous concevons distincte leur essence, c'est-à-dire l'être idéal qui les classe en telle catégorie, et leur existence, c'est-à-dire la possession actuelle de leur être qu'elles n'ont pu se donner d'elles-mêmes. Elles n'ont qu'une nécessité logique et hypothétique. L'être conditionné par la matière ou même par la puissance ne peut être que fini. Or le fini, le potentiel ne s'explique pas par lui-même, il suppose nécessairement au-dessus de lui l'être absolu, l'acte pur, qui ne soit plus limité ni potentiel, ni imparfait, ni en mouvement, mais dont au contraire procède, par participation de lui-même, tout ce qui a l'être, à quelque degré que ce soit, et tout mouvement de cet être, tout acte de cet imparfait vers la perfection qui est l'acte pur.

Et c'est la seconde démarche de la raison supérieure en vue de constituer l'autre objet de la sagesse qui est l'invention du divin ou de l'éternel, de l'immobile et du parfait (1). Pour se constituer son objet, la sagesse raisonne tout autant que la science. Le même procédé qui derrière l'accident lui a fait entrevoir la substance, lui sert à discerner, sous la contingence et l'imperfection du monde, la nécessité et l'infinité de son auteur. L'effet encore décèle la cause, tout au moins le fait de son existence. Mais si l'illation garde en soi sa valeur, la teneur de la conclusion est bien moins étendue. L'accident manifeste la nature de la substance, parce qu'il en procède directement et suivant le même degré de perfection. Mais la perfection de Dieu ne se reproduit pas adéquatement dans la créature. Celle-ci n'en est qu'un reflet infiniment distant, infiniment imparfait, la matière surtout, et donc il ne peut jamais y avoir qu'une relation d'analogie entre le fini et l'infini, le créé et l'incréé. Et donc, bien que — c'est S. Thomas lui-même qui le fait remarquer — bien que la connaissance de l'existence de Dieu livre nécessairement quelque chose de sa nature (S. Anselme conclut inversement de sa nature à son existence), nous ne pouvons atteindre en cette vie, et jamais parfaitement connaître

(1) *Si divinum alicubi existit, in tali natura immateriali et immobili existit. Hujusmodi ergo divinæ, quia sunt principia omnium rerum et sunt nihilominus in se naturæ completæ, dupliciter tractari possunt. Uno modo prout sunt principia communia omnium entium, alio modo prout sunt in se res quædam.* XXVIII-538-9. De Trin. Boet. Q. V. a. 4. — S. Thomas établit dans ce passage et ce qui suit la distinction de la métaphysique, de la théologie philosophique et de la théologie révélée.

l'essence ou la nature de Dieu. Par la volonté, ni par l'amour, pas plus que par l'intelligence. Le sentiment peut pénétrer plus avant peut-être ; il peut surtout plus facilement nous faire illusion. Mais la volonté est finie autant que l'intelligence, et elle ne saurait embrasser l'infini, pas plus que l'intelligence ne le peut mesurer. Il nous faut sur ce point quitter toute espérance. Qu'il nous soit assez de savoir que notre connaissance de Dieu suffit à notre bonheur.

Comment, malgré cette réserve, nous arrivons à l'élaboration de l'idée de Dieu, telle qu'elle résulte des recherches mêmes de la philosophie ? Comment par la double voie de la causalité et de la rémotion nous écartons d'abord toutes les imperfections pour ensuite agréger en un ensemble harmonieux toutes les perfections vraies dont la réalité peut nous donner l'idée ? Nous l'avons exposé déjà dans l'étude sur la connaissance de Dieu. Ce qu'il nous importe d'ajouter seulement, c'est un mot sur le rôle de l'idée de Dieu dans notre connaissance, indépendamment de la réalité qu'elle représente. Dans la doctrine de S. Thomas et dans toute la doctrine qui s'élève au-dessus du fait, dans toute la métaphysique par conséquent, l'idée de Dieu est, et ne peut pas ne pas être, le centre intelligible de toutes nos connaissances supérieures, l'aboutissant nécessaire et définitif de toute explication rationnelle, la clé de voûte de tout l'édifice intellectuel, quelle que soit la voie par laquelle on en cherche l'accès, quel que soit le degré de réalité qu'on attribue à cette idée. Du moment où l'on a tenté de rendre compte des choses, de rationaliser le monde, d'ordonner et d'expliquer nos connaissances, il faut bien qu'au terme on arrive à l'idée de Dieu, puisqu'elle seule, par définition, fournit pour la raison l'explication dernière, et pour l'être la source d'où tout procède. On peut dire, de ce point de vue, pour employer le langage de S. Thomas, que cette idée est la forme des formes, la forme supérieure de la pensée, génératrice et explicative de toutes nos idées. Que l'on suppose le monde régi par le principe de perfection ou celui de causalité — et nous ne voyons pas qu'il y ait opposition nécessaire entre les deux, puisque le principe de causalité ne fait que retrouver en procédant de bas en haut, du multiple à l'un, de l'effet à la cause, le lien de dépendance des choses que le principe de perfection a constitué en faisant se développer ces mêmes choses de haut en bas, de l'un au multiple, de la cause à l'effet — l'idée de Dieu est nécessairement le point de départ dans le principe de perfection, ou le point d'arrivée dans le principe de causalité. Toute explication qui ne va pas du parfait à l'imparfait, de l'infini au fini, ou inversement, est forcément incomplète, et dans la force du mot, inintelligible : elle ne satisfait pas. Pas plus que la réalité, l'intelligence n'admet de processus infini, il lui faut un terme dans ses investigations. Ce terme nécessaire, c'est l'idée de Dieu.

Cette idée, nous l'avons obtenue et élaborée. Nous sommes ainsi parvenus à la cause suprême qui se suffit à elle-même et à tout, à l'acte pur d'où toute potentialité est exclue, au surêtre qui existe en lui-même et par lui-même et qui participe son être à tout ce qui a l'être. Nous ne l'avons pas assurément pénétré bien avant, dans la mesure seulement où le monde matériel le révèle ; mais nous verrons

qu'il est d'autres moyens de le connaître mieux, et que, s'il n'est pas d'autre science au-dessus de la sagesse, la science divine a pourtant ses degrés, que la révélation d'abord et ensuite la lumière de gloire nous aideront à pousser jusqu'à l'intuition parfaite, jusqu'à la vision face à face. Autour de cette idée de Dieu, qui ne comprend d'abord que son existence et sa simplicité, nous avons successivement agrégé tous les attributs divins, toutes les propriétés dont l'étude du monde et de nous-mêmes nous fournit la notion et que nous avons épurées et sublimées pour les rendre dignes de la cause suprême et, par elles, expliquer ce qu'il en est passé dans la réalité finie.

Nous avons donc atteint le terme de nos opérations intellectuelles et nous n'aurions qu'à contempler notre œuvre et à en jouir, s'il ne fallait au préalable la réviser et la vérifier. S. Thomas entend que notre connaissance, jusqu'au point où nous l'avons conduite, est œuvre scientifique. Nous avons trouvé Dieu au bout d'un syllogisme, mais il faut maintenant s'assurer de la conclusion, postérieure aux prémisses qui l'ont engendrée. Mais ici le procédé est inverse de celui de la science proprement dite ; nous ne descendons plus, nous remontons, et c'est à la cause suprême que nous sommes parvenus. Si du monde nous avons conclu à Dieu, il faut maintenant établir que c'est de Dieu que l'on passe au monde, que c'est Dieu qui explique le monde, et que nos connaissances et les choses qu'elles représentent, sont contenues dans l'idée de Dieu et dans la réalité de Dieu, comme nous avons dû, pour établir la science, vérifier que ses conclusions s'inséraient dans les principes premiers. C'est à cette condition seulement que notre connaissance acquiert sa valeur. Elle est, ne l'oublions pas, une reconnaissance que nous dégageons sans doute du donné sensible ; mais celui-ci n'est vraiment objet de la connaissance qu'autant que nous le retrouvons dans le rayon intelligible, et que nous l'y rangeons à sa place, qui est celle des idées divines, hiérarchisées elles-mêmes dans l'idée de Dieu et dans son expansion créée.

D'où cette autre fonction de la sagesse, qui, après avoir constitué son objet, doit en juger et l'ordonner (1). Juger, pour la sagesse, c'est confronter les choses inférieures avec les supérieures, et montrer que les premières, étant réglées et régies par les secondes, en dépendent et trouvent en elles, en s'y conformant, leur vérité et leur certitude (2) ; c'est éclairer les résultats de la science à la lumière des principes supérieurs et, proprement, en ceux-ci voir ceux-là, ce que S. Thomas appelle prouver les principes des sciences (3). Ce jugement est donc une vue d'ensemble qui perçoit chaque chose en sa place, c'est-à-dire toute la matière de notre connaissance et tout le créé sous la dépendance de la cause suprême.

Mais cette forme supérieure et définitive du jugement de la sagesse, but dernier de la connaissance (4), suppose elle-même une autre opération qui résulte comme naturellement de la série des jugements successifs par lesquels la sagesse insère chaque genre de sciences sous la cause universelle qui les commande toutes ; c'est leur hiérarchisa-

(1) *Ad sapientem pertinet judicare et ordinare.* IX 590. C. Sent. III. D. XXXV Q. II. a. I. Sol. II. — (2) IX 590. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. I. — (3) I-7. S. T. I. Q. I. a. 6. — (4) IX 590. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. I.

tion, dont le résultat est l'unité (1). C'est la fonction propre de l'intelligence, si surtout nous ne connaissons des choses que leurs rapports, de les ordonner entre eux (2).

Quel est le principe qui détermine cet ordre ? Nous l'avons vu dans la hiérarchisation des sciences. C'est le même : celui suivant lequel nous avons vu également le créé s'épandre successivement hors du premier principe : l'universalité, l'immatérialité, l'intellectualité et par là même la certitude. Seulement la sagesse, et c'est là sa dignité, achève l'unité de la connaissance en la ramenant à l'être unique de qui tout émane. Elle est la reine des sciences : *caput, scientia scientiarum*, dit S. Thomas, parce qu'elle est la science de celui d'où découle l'objet des autres sciences. Grâce à elle, l'esprit peut désormais glisser du bas en haut et du haut en bas de la hiérarchie des êtres, ou de l'édifice représentatif qu'il en bâtit au-dedans de lui-même. Rien ne l'arrête, rien ne lui est inintelligible, parce que chaque degré s'explique par le degré supérieur et dans le degré inférieur, et le degré suprême que la sagesse vient de poser a couronné le monument.

Aussi, elle épuise le mouvement de curiosité d'où, ainsi que la philosophie, elle était née, et le besoin même de savoir. C'est de l'admiration mêlée d'étonnement, et dont la source était l'ignorance, qu'avait jailli cet impérieux et naturel désir de rechercher, de trouver derrière l'effet apparemment prodigieux, la cause naturelle qui l'explique. De cause en cause nous sommes arrivés jusqu'à la dernière ; alors, satisfaits, nous ne désirons plus rien savoir, nous ne cherchons plus rien, parce que tout nous est clair, parce que tout est expliqué. L'admiration s'est muée en contemplation qui ne s'étonne pas des merveilles apparues, mais les pénètre et en jouit (3).

Elle achève de même la conciliation de la raison et de l'intelligence, et réalise le passage de l'une à l'autre, comme nous avons vu au reste que la raison supérieure, faculté de la sagesse, est ce par quoi — *id supremum* — l'âme humaine, dont le propre est la raison, se rattache, par une suite ininterrompue de perfection, aux pures intelligences. En effet, le caractère de la raison est d'aller par tous chemins à la vérité et de ramener sans cesse le multiple à l'unité (4) ; ce qui est, à son point de départ, le contraire de la méthode angélique et du procédé proprement intellectuel, lequel dans l'unité perçoit la multitude. Ainsi Dieu, ainsi les anges (5). Or, précisément, parvenus par la sagesse à l'unité de la cause première, nous voyons, à l'instar des anges et de Dieu même, la multitude de nos connaissances, sinon tout à fait encore dans l'unité de l'idée divine, au moins rangées sous elle, dominées par elle, unes en quelque sorte en elle (6).

(1) *Sapientis est ordinare, quia sapientia est potisima rationis perfectio cujus proprium est cognoscere ordinem.* XXV-231. In. Eth. I. l. 1. — (2) *Ordinem unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis.* XXV-231 ; IX-590. In. Eth. I. l. 1. — *Omnes scientiæ et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem quæ est ejus beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium rectrix quæ nomen sapientiæ recte vindicat, nam sapientis est alias ordinare.* XXIV-333. In. Metaph. Proœm. — (3) XXIV-349. In. Metaph. I. l. 2. — (4) *Diffusive circumeunt veritatem animæ secundum quod habent rationabilitatem ; convolvunt multa ad unum.* — (5) XXVIII-543. de Tr. Boet. Q. VI. a. 1. — (6) *Tota autem rationis consideratio resolventis in omnibus scientiis ad cognitionem divinæ scientiæ terminatur.* XXVIII-543. de Tr. Boet. Q. VI. a. 1.

Mais, plus encore que l'unité rationnelle ou intelligible, la sagesse réalise l'unité morale et la fusion des deux fonctions supérieures de notre intelligence, intellect théorique et intellect pratique, et mieux encore, l'union des deux fonctions spirituelles de l'âme, intelligence et volonté (1). Nous avons dit le fait, et comment la raison supérieure, qui agit par la sagesse, domine et unit les deux formes de l'intelligence et les deux tendances de notre âme. En voici la raison. La sagesse est la science des causes les plus élevées. Or, de ce nombre, est la cause finale qui détermine la fin, le bien ou la perfection à laquelle tendent tous les êtres. Cette fin suprême, ce souverain bien des êtres et spécialement des créatures intelligentes, c'est Dieu, qui l'est au même titre qu'il est leur cause efficiente, parce qu'il est la source unique de tout être et de toute perfection (2). La sagesse, qui est cette science, le perçoit sous ce double aspect ; et voilà pourquoi non seulement elle comprend le divin, mais encore nous unit à lui, ce qui ne se fait que par l'amour, en sorte que, par elle, nous adhérons à Dieu et ne faisons plus avec lui qu'un même esprit (3).

La sagesse révèle donc Dieu à notre cœur, autant qu'à notre esprit. Nous allons à lui avec tout notre être, sous l'impulsion de l'amour, autant que poussés par l'admiration qui veut savoir le dernier mot de tout, parce que Dieu est la perfection de notre volonté autant que de notre intelligence, et qu'ainsi, par lui et en lui, s'achève notre bonheur (4). L'on comprend dès lors que S. Thomas ne fait pas que transposer Aristote, quand il laisse son âme ordinairement impassible s'émouvoir, et, dans une sorte d'hymne religieux, célébrer la sagesse humaine, dernier effort de notre intelligence, qui hausse l'homme au-dessus de lui-même, en attendant que Dieu, par un don libre de son amour, l'attire à lui tout à fait pour la compréhension totale et l'union parfaite. C'est la sagesse qui traite du plus pur intelligible et qui est le plus séparée de la matière ; aussi régit-elle les autres sciences dont elle est la souveraine maîtresse (5). Elle est recherchée pour elle-même ; seule entre toutes les sciences elle est libre et elle est à elle-même sa propre fin, la plus digne d'honneurs, comme Dieu est le plus honorable des êtres, science plus divine qu'humaine, vraiment et absolu-

(1) *Sapientia secundum nomen dicitur a sapore (quem) importat quantum ad dilectionem præcedentem.* IX 589, 591. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 1. — (2) *Unde scientia quæ considerat primas et universalissimas causas, oportet etiam quod consideret ultimum et universalem finem omnium: quod est summum in tota natura.* XXIV 347 8. In. Metaph. I. l. 2. — (3) *Donum sapientiæ eminentiam habet cognitionis per quamdam unionem ad divina quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhæret Deo est unus spiritus cum eo. ... Et ideo sapientiæ donum dilectionem quasi principium præsupponit et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est ; unde ipsius actus videtur esse et hic et in futuro divina amata contemplari, et per ea de aliis judicare non solum in speculativis sed etiam in agendis in quibus ex fine judicium sumitur.* IX 590, 593. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 1 et 2. — Le texte parle du don surnaturel de sagesse ; mais il n'y a de l'*habitus sapientiæ* au *donum sapientiæ* qu'une différence d'origine, et dans les résultats qu'une différence de degré. — Nous préciserons mieux, en parlant de l'élément affectif de la contemplation et de son rôle par rapport à l'élément intellectuel. — (4) *Felicitati delectatio adjungitur.* XXVI 68, 69 ; IX 593 ; XXV 511. In Eth. X. l. 9 et 10.

(5) *Hæc est quæ circa maxime intelligibilia versatur et quæ maxime aliarum regulatrix, princeps sive domina, maxime a materia separata.* XXIV [illegible]. In Metaph. Procem.

ment divine (1). Elle contient la plénitude de la certitude (2). Le sage est celui qui en chaque genre considère les plus hautes causes (3). Le sage est celui qui sait tout, même les plus difficiles choses et les sait sûrement et dans leurs causes, ne cherchant à savoir que pour savoir (4). Posséder la sagesse et y conformer sa vie, c'est posséder le bonheur (5).

II

La contemplation

Veritatem sentiendo vidit (6)
de S. Grégoire cité par S. Thomas.

Dans cette première étape, la sagesse ne fait pas abstraction des procédés rationnels de la science ; elle les applique seulement à un objet plus élevé. Mais la raison n'est qu'un procédé de recherche dont le but est atteint quand elle nous a livré ce qui est l'objet de vérité. Elle est instrument de connaissance plutôt que connaissance propre. Aussi avons-nous vu les divers degrés de nos opérations intellectuelles aboutir à des intuitions, de plus en plus élargies et profondes, à mesure que la raison multiplie ses découvertes. La sagesse nous a permis de passer des résultats supérieurs de la science aux fondements ou principes de la science elle-même. Par elle nous avons établi le monde matériel sur la base indéfectible du spirituel ; nous avons réintégré les acquêts de notre connaissance dans la ligne de l'intelligible ou des idées divines, et nous avons achevé la construction de l'édifice en en posant la clef de voûte avec l'idée de Dieu. Après quoi, nous avons vérifié la solidité de l'ensemble, en nous assurant que la déduction, partie de la cause suprême, aboutissait bien aux conclusions d'où nous nous étions élancés à la découverte du principe et de l'être absolus.

Mais l'œuvre est loin d'être achevée. L'union sans doute se resserre entre l'intelligible et l'intelligence. La matière de la connaissance s'est peu à peu universalisée, concentrée et unifiée dans la seule idée de Dieu. C'est cette unique idée ou ses approches, ses éléments, que l'infirmité de notre intelligence nous oblige à saisir d'abord séparément, qui deviennent désormais l'objet exclusif de notre considération, ou du moins le reste n'est plus envisagé qu'en fonction de cette idée souveraine (7). L'ultime opération de la connaissance en laquelle tout

(1) *Illa scientia quæ sapientia est, vel philosophia dicitur, quæritur propter seipsam. Ergo ipsa sola est libera inter scientias... et sola ista maxime propter se est, maxime honorabilis, quia non humana sed divina, et maxime divina, sicut etiam Deus est honorabilior rebus omnibus, et proxima ipsius scientiæ Dei quæ est ipsa sapientia.* XXIV-347, 352. In. Metaph. I. l. 2. — (2) *Sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis.* IX-593 ; XXV-498. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2. — (3) *Sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat altissimas causas illius generis.* I-7. S. T. I. Q. I. a. 6. — (4) *Sapiens dicitur ille qui scit omnia etiam difficillima per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quærens, alios ordinans et persuadens.* XXIV-345. In. Metaph. I. l. 2. (5) *Ex hoc ipso quod aliquis habet sapientiam et operatur secundum eam est felix.* XXV-514. In. Eth. VI. l. 10. — (6) XIV-575. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 11. ad 14. — (7) XII-292. S. C. G. III. c. 37.

s'achève est donc l'intuition de l'être en Dieu, de l'unité en Dieu, et, au degré extrême, de l'unité de Dieu.

Il ne s'agit nullement d'ontologisme ; au reste S. Thomas a sur ce point très nettement rectifié Augustin ; et Malebranche ne lui doit rien qu'une réfutation avant l'heure. L'être existe en Dieu, nécessaire, un, simple et parfait, et, en dehors de Dieu, contingent, multiple, complexe et potentiel. Et celui-ci existe par celui-là dont il n'est qu'une participation. L'être créé nous est manifesté d'abord par les sens, puis par l'intelligence. Mais, parce qu'il n'a pas en lui-même sa raison d'être, il la faut chercher dans l'être qui l'explique et qui, ayant la plénitude de la perfection, se suffit à lui-même, et à tout. C'est ainsi que, en raisonnant sur les caractères de l'être créé, nous avons conclu à l'existence de l'incréé, nécessaire, immobile et parfait. Mais, tout ce qu'a d'être le créé, l'incréé le possède éminemment ; tout ce qu'il y a de perfection disséminée dans le monde, le parfait le possède surabondamment. Et nous avons construit l'idée de Dieu avec les linéaments de lui-même qu'il a dessinés dans son œuvre. Mais ces éléments de Dieu, ainsi rassemblés dans l'idée divine, et finalement l'idée divine elle-même tenue pour une, nous pouvons les considérer non plus dans leur dispersion à travers le monde, mais dans leur unité en Dieu qui les explique et qui les fonde, qui les explique et qui les crée. C'est ce que S. Thomas entend par connaître en Dieu. Cela suppose deux étapes : la première, dans laquelle nous élaborons l'idée de Dieu en projetant le fini sur l'infini, en passant du créé à l'incréé, en concentrant toute la perfection du multiple et du contingent dans l'unique perfection de l'absolu, pour établir un fondement stable à l'être incertain et mobile de ce monde, en même temps qu'une explication définitive et satisfaisante de nos connaissances. C'est là la fonction que nous avons attribuée à la sagesse.

Mais, ces éléments fixes du monde ainsi reportés en Dieu, et cette idée divine ainsi formée, nous les pouvons considérer en eux-mêmes et comme les archétypes de la réalité extérieure, qui nous a servi sans doute à les constituer, mais que nous ne tenons que comme le reflet de l'invisible beauté. Ainsi, son travail achevé, le peintre écarte son modèle imparfait pour ne plus confronter son œuvre qu'avec son idéal, le suivre de détail en détail, glisser de celui-ci à celui-là, se tendre pour pénétrer mieux, puis considérer l'ensemble, admirer tour à tour, s'attrister et désirer mieux, puis s'imaginer, jusqu'à le sentir et jusqu'à le réaliser, que l'idéal se vérifie en son œuvre, se substitue à son œuvre, qu'il n'a plus devant lui seulement des lignes et des couleurs, mais l'inexpressible et éternelle beauté, cherchée et trouvée dans ses reflets humains, et enfin contemplée face à face, possédée dans le ravissement. Et c'est l'œuvre de la contemplation, non plus seulement pour la beauté des formes, mais pour la vérité, pour la source et du beau, et du vrai, et de l'être et de toute perfection possible.

Il restera un degré à franchir, sans même sortir des limites de nos forces naturelles, encore qu'il faille pour le parfaire un adjuvant divin ; car, comme nous le verrons, déjà la contemplation a élevé l'homme au-dessus de lui-même ; et, s'il a toujours pied sur terre, de son front il touche le ciel. Précisément ce qui le retient c'est son élément ter-

restre, son corps. Nous avons dit que la connaissance était une dématérialisation successive, de son objet d'abord, qui fut l'impression sensible, puis l'image, puis l'universel, et qui a atteint avec Dieu le pur intelligible, le pur immatériel ; de son sujet aussi. Sans doute déjà la connaissance, pour atteindre à des opérations toujours plus élevées, a fait appel à des facultés toujours plus immatérielles, passant, des sens qui nous mettent en contact avec la matière, au même rang que les animaux, jusqu'à la raison supérieure, *scintilla divini luminis*, par laquelle nous touchons à l'ordre angélique. Mais si ces opérations sont graduées et distinctes, elles sont cependant sous une dépendance rigoureuse les unes des autres. Non seulement elles s'alimentent au réservoir du sensible, mais l'intelligence même, en ses plus hautes fonctions, ne peut s'exercer sans s'appuyer sur l'imagination, sans voir l'espèce intelligible en quelque sorte sous-tendue par une image. Seulement, c'est là une condition non pas de toute connaissance, mais de notre connaissance, de notre nature corporelle et non pas de notre intelligence elle-même. Et donc, maintenant que nous avons gravi les premiers degrés avec l'aide de la matière, et que celle-ci nous est devenue non plus une auxiliaire, mais une gêne, il nous faut l'évacuer, nous en abstraire, comme nous avons du sensible dégagé l'élément intelligible qu'il connotait. Et pour cela, simplement, connaître, comprendre, voir avec notre seule intelligence, apte maintenant à entrer seule en jeu. Et ce sera la fonction de l'extase et du ravissement.

Encore l'extase et le ravissement ne vont-ils à nous faire connaître, par l'intelligence abstraite des sens,qu'avec une âme qui reste engagée par son être physique dans les conditions matérielles de la vie présente. Aussi la vision qu'ils nous procurent reste-t-elle intermittente et précaire. L'union parfaite, la suprême unité qui résulte de la connaissance ne se peut réaliser qu'entre le pur intelligible et la pure intelligence, comme l'identité parfaite n'exister que dans l'être absolu, où intelligible et intelligence ne sont effectivement qu'une seule et même chose.

La connaissance — notre connaissance — n'atteint donc à son apogée que par la mort qui libère définitivement l'âme de la matière. C'est alors seulement que la vision divine devient possible comme état permanent. Elle est le degré suprême de la connaissance et sa fin, à laquelle elle tend comme à sa perfection dernière, et dont les autres modes ne sont que fonction et participation. Il faut assurément, pour S. Thomas, un secours surnaturel pour y atteindre, comme pour atteindre aux hauts sommets de la contemplation et du ravissement. Mais ce qu'il faut aussi bien entendre, c'est que extase et vision divine ne sont pas des déviations de la connaissance et des modes inouïs, mais son prolongement normal et, en quelque sorte aussi, naturel. Toute intelligence, en effet, est apte à connaître tout, et surtout le suprême intelligible qu'est Dieu. Sans doute l'âme abandonnée à ses seules forces et même libérée du corps, ne pourrait s'élever au-dessus du mode angélique de connaître qui est la contemplation et l'intuition immédiate ; mais la vision divine est dans ses possibilités absolues ; bien plus, elle est pour elle un désir naturel que l'amour divin ne pourrait laisser inassouvi. L'ensemble des procédés supé-

rieurs de connaître dont nous allons parler est donc, dans la doctrine de S. Thomas, le complément nécessaire et naturel de notre connaissance, et ce serait la tronquer que de s'en tenir aux constructions rationnelles et scientifiques précédemment exposées. Ce serait la comprendre d'autant moins que, jusqu'à la science, la connaissance ne se présente pour S. Thomas que comme un pur intellectualisme, qui saisit le vrai sans doute et même le réel, mais laisse à la volonté le soin de le rechercher et de l'aimer à titre de bien. A partir de la sagesse au contraire, et de plus en plus à mesure qu'elle monte, l'intelligence saisit l'être tout entier et s'adjoint indissolublement l'élément affectif ; elle se fait naturellement mystique, elle voit directement, et dans le même acte elle aime : *veritatem sentiendo vidit* (1).

Précisons maintenant de quelques traits plus nets les deux modes supérieurs de la contemplation et de l'extase. Ce sont au reste moins des procédés différents que des degrés successifs de connaissance. La félicité contemplative est l'acte ou perfection de la sagesse, et l'extase s'accomplit au plus haut point de la contemplation (2).

La contemplation est l'opération de l'intelligence qui, élevée au-dessus des contingences et des conditions matérielles, considère le pur intelligible, que dans ses précédentes opérations elle a dégagé de la matière et condensé dans l'idée de Dieu. L'ange, dit S. Thomas, saisit la vérité par une intuition directe et simple, l'homme au contraire a besoin de démarches multiples, avant d'atteindre à cette appréhension immédiate du vrai (3) ; mais sa connaissance s'achève finalement dans la contemplation de la vérité qui lui procure l'unité. La contemplation est ainsi l'acte suprême et définitif par lequel l'intelligence se repose dans la possession de la vérité (4). De même en effet que l'amour est le *quies in bono possesso*, elle est le *quies in vero possesso*. Au surplus nous dirons tout à l'heure ses liens étroits avec l'amour et le bonheur. Elle est fixité et repos et non plus inquisition (5) ; elle est la perfection immobile de l'opération intellectuelle (6). Elle est donc la plus haute forme de l'activité intellectuelle, plus active même que chez les anges qui reçoivent directement de Dieu l'objet de leur contemplation (7). Un élément de passivité cependant s'y introduit à mesure qu'augmente l'appoint surnaturel qui fournit les moyens, puis la matière de la contemplation.

Elle est souverainement immanente et autonome (8), car elle n'a plus, comme les autres opérations, à chercher au dehors d'elle et pour une autre fin qu'elle-même son objet (9), pas plus qu'elle n'a à réaliser au dehors ses conceptions (10). L'âme ordonnée à la contemplation

(1) XIV-575. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 11. ad. 14. — (2) VIII-542. C. Sent. II. D. XLI. Q. I. a. 1. — (3) La *cogitatio* multiplie les considérations qui lui livreront la vérité une et simple. La *meditatio* est encore un procédé discursif qui va des principes à la vérité, objet de contemplation. La *contemplatio* se fixe en cette vérité même. — (4) *Ultimus autem complementus actus est ipsa contemplatio veritatis.* IV-465. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 3. — (5) IV-461. S. T. II. II. Q. CLXXIX. a. 1. vid. 3. — (6) *Finis intellectus operativi est consideratio veritatis.* I-122. S. T. I. Q. XIV. a. 16. — (7) VIII-128. C. Sent. II. D. X. Q. I. a. 4. — (8) *Hujusmodi per se sufficientia maxime invenitur circa speculativas operationes.* XXVI-69. In. Eth. X. l. 10. — (9) *Est in ipso intellectu consistens.* II-33. S. T. I. Q. CXII. a. 1. — (10) *Contemplatio veritatis est operatio penitus intrinseca ad exterius non procedens.* XXVI-70. In. Eth. X. l. 10.

trouve tout en elle ; à la différence de l'amour, qui doit chercher au dehors le bien qui le parfait, l'intelligence possède en elle le vrai ; son bonheur est tout intérieur (1). Bien plus, elle élève l'homme au-dessus de lui-même (2). Dégagée de toute autre affaire et tournée vers les choses éternelles (3), elle n'est plus animée que de l'amour divin (4).

Mais ce qui la caractérise surtout comme opération de l'intelligence, c'est qu'elle est une intuition (5). Elle est, comme dit Richard de S. Victor, le libre et pénétrant regard de l'esprit appliqué à la vision des choses (6), ou avec S. Bernard, la vision sûre et vraie de l'esprit (7), enfin avec S. Grégoire, la vision sensible de la vérité (8).

Par elle s'explique et s'achève la théorie de la connaissance que nous avons au début présentée comme une série d'intuitions et d'élaborations successives. Sur les données de l'intuition sensible, source première de notre connaissance, nous avons vu les sens internes : *sensus communis*, imagination, mémoire, cogitative, travailler et élaborer la matière de la connaissance intellectuelle. Celle-ci puise sa force et sa certitude dans l'intuition des principes premiers qui livrent des clartés plus que des connaissances. De ces principes premiers la raison tire la science et aboutit à l'intuition des substances et à la construction de la science. Mais cette science est encore limitée et imparfaite, extérieure et inexpliquée. Par la raison supérieure qui remonte à la cause première nous atteignons enfin à la réalité de l'être. Nous avons le dernier mot de tout ; il ne s'agit que de le voir et de le comprendre. Et c'est à quoi s'applique la contemplation, tout entière tendue pour la pénétration de l'être souverain, qu'elle n'épuise pas sans doute, mais où le regard, à mesure qu'il s'affine et s'épure, pénètre toujours plus avant. Ainsi l'œil qui pourrait plonger et voir dans l'océan, en sonderait les profondeurs, si leur immensité s'éclairait jusqu'à se faire lumineuse en tous ses points (9).

Nous approchons, si nous n'y sommes déjà, des hauteurs mystiques. Nous aurons précisément à dire que le mysticisme de S. Thomas n'est pas un procédé à part et désordonné, un élan éperdu et désespéré de l'âme à qui toute autre voie normale vers Dieu serait fermée. Il est au contraire le mouvement naturel vers l'en haut et le développement progressif de nos facultés de connaître, unies en leur sommet aux facultés d'aimer.

L'intuition contemplative, et c'est ce qui la distingue de l'extase, a besoin cependant, dans l'état présent, du secours de l'imagination ; car c'est la condition naturelle pour l'homme de saisir l'intelligible

(1) II-93. S. T. I. II. Q. III. a. 2. — (2) *Nos, secundum quod mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo sumus. Ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat.* — (3) XI-522. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. III. a. 5. sol. 11. — (4) IX-581. C. Sent. III. D. III. Q. II. a. 1. — (5) *Speculatio veritatis est duplex : una quæ consistit in inquisitione veritatis, alia vero quæ consistit in contemplatione veritatis jam inventæ et cognitæ.* XXVI-69. In Eth. X. l. 10. — *Ad sapientiam pertinet divinorum visio. Contemplatio divinorum est visio principii.* III-415. S. T. II. II. Q. XLV. a. 3. ad. 3. — *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.* IV-465 S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 3. — (6) *Perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas.* IV-465. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 3. — (7) *Verus certusque animi intuitus.* IX-581. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2. Sed contra. — (8) *Veritatem sentiendo vidit.* XIV-575. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 11. ad. 14. — (9) IX-582.; XVIII-673. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2.

dans les phantasmes de l'imagination. Ce n'est pas toutefois les images elles-mêmes que nous considérons, mais en elles que nous contemplons la pure vérité. Et cela aussi bien pour les notions révélées que pour celles de l'ordre naturel (1).

Les sens eux-mêmes fournissent une certaine contribution. Il n'y a pas de contemplation parfaite sans la santé du corps (2), et par conséquent sans tout ce qui est nécessaire à la vie (3). La richesse, qui aide à sustenter la nature, apporte son concours à la vie contemplative, aussi bien qu'à la vie active (4). De ce même point de vue, toute l'organisation de la vie civile qui procure la sécurité et permet la culture intellectuelle et morale est une condition à peu près indispensable (5). En sa psychologie profonde, S. Thomas garde donc à la contemplation son soutien sensible, tant qu'il est nécessaire, comme il sait s'en passer, quand l'âme, soulevée par d'autres forces et libérée des sens, peut seule et directement affronter le divin.

Déjà même, si dans l'acte d'intelligence la contemplation reste tributaire de l'imagination, elle exige un certain détachement des sens. L'hygiène du corps et la tranquillité extérieure ne doivent être que des moyens de dominer le corps lui-même, et pour l'âme de se posséder mieux. Car, au demeurant, les sens sont pour nous, dans l'état présent, le grand obstacle à la contemplation, non seulement parce qu'ils sont matériels, mais surtout par la perversion qui résulte en eux de la chute originelle. Le premier homme, dont le corps était parfaitement soumis à l'âme, n'était pas, comme nous, gêné dans l'acte de contemplation par les sens, non plus que par l'attrait du monde extérieur. Il percevait directement et sans effort les irradiations de la vérité première, dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre gratuit (6). Mais, depuis, ceux qui veulent s'adonner à la contemplation et au divin doivent se purifier des désirs charnels (7) et des passions terrestres (8), se retirer loin des bruits du monde (9) et mépriser tout autre souci. Cette première purgation est l'œuvre des vertus morales qui sont ainsi une disposition à la contemplation (10).

Plus notre âme se détache du sensible, plus elle peut s'élever à la

(1) *Contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus... sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus, sed in eis contemplamur puritatem intelligibilis veritatis, et hoc non solum in cognitione naturali sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus.* IV-468 ; II-268. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 5. ad. 2. — (2) *Dolor corporalis magis impedit contemplationem quæ requirit omnimodum quietem quam dolor interior, et tamen etiam dolor interior si multum intendatur.* II-277. S. T. I. II. Q. XXXVII. a. 1. ad. 3. — (3) *Ad hanc (contemplationem) omnes aliæ operationes humanæ ordinantur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbatione passionum ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam, et quies ad quam ordinatur totum regimen vitæ civilis.* XII-293. S. C. G. III. C. XXXVII et XXXVIII. — (4) *Aliter utraque (contemplatio et actio) divitiis exterioribus indigent, nam virtutes contemplativæ indigent ad solam sustentationem naturæ.* XII-432. S. C. G. III. C. CXXXIII. — (5) XII-292. — *Bella exercitia multum impediunt animum a contemplatione divinorum.* III-382. S. T. II. II. Q. XL. a. 2. — (6) I-593 ; II-33. S. T. I. Q. XCIV. a. 1. — (7) IV-281. 465. S. T. II. II. Q. CXLII. a. 1. — *Theophanus probat quod sapienti non expedit nubere. Vita contemplativa maxime per matrimonium impeditur.* XI-69. C. Sent. IV. D. XXVI. Q. 1. a. 2. — (8) IV-464. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 2. — (9) IV-461-4. S. T. II. II. Q. CLXXIX. a. 1. — (10) IV-463. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 1. — (11) IV-464, 467. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 2.

contemplation du spirituel (1). Le contemplatif doit pouvoir dire comme l'épouse du cantique : Je dors, mais mon cœur veille. Ce sommeil est la libération du monde matériel qui permet au cœur de s'ouvrir tout grand aux aspirations divines (2). Il ne faut cependant pas se faire illusion. Tant que nous traînerons la misère de notre corps, nous en serons toujours gênés ; et, si nous pouvons atteindre parfois aux sommets de la contemplation, ce ne peut être pour longtemps (3).

Après cette première préparation plutôt négative, doit venir celle de la vie active, qui, par l'exercice des bonnes œuvres, dispose l'âme à la contemplation de Dieu, comme la méditation des choses matérielles a élevé notre intelligence à sa connaissance (4). On ne peut même aborder sérieusement la vie contemplative, avant d'être arrivé à la perfection de la vie active (5).

L'étude, même celle de la littérature, est une excellente préparation à la contemplation, non seulement en ce qu'elle la favorise directement par l'illumination de l'intelligence, mais aussi indirectement, en la prémunissant contre certains dangers, certaines erreurs qui guettent souvent les contemplatifs peu avertis (6).

Il faut aussi un secours divin (7) qui n'est pas du reste forcément surnaturel (8). Cependant la contemplation est la récompense du croyant (9). Tout chrétien en état de grâce, sans parvenir pour cela aux sommets de la contemplation, a quelque chose du contemplatif. L'amour de Dieu, à son plus humble degré, est déjà un mode d'union, et l'union avec Dieu est le dernier mot de toute la contemplation (10). Dans leurs ravissements les saints, même en cette vie, reçoivent de Dieu une lumière qui leur fait pénétrer plus profondément que les autres les mystères divins (11).

Pour l'exercice de la contemplation elle-même il faut peu de chose (12); la solitude (13), un temps propice (14) — et le moment le plus heureux semble être le matin, quand le corps reposé laisse l'âme recevoir plus librement les paroles de la sagesse (15) — un lieu favorable, qui, pour la contemplation parfaite, est l'empyrée. Dans sa réalité propre, ce lieu est la plus haute région des cieux, tangente en quelque sorte à la divinité elle-même, là où s'est épandue la première irradiation de l'être divin dans sa participation aux créatures. Sous cet aspect, il est le séjour réservé aux anges et aux bienheureux. Pour nous, il représente le plus haut point de détachement du monde matériel, où plus rien ne vient troubler la quiétude du contemplatif.

Ce ne sont encore là que des conditions extérieures. Pour le dedans, dit S. Thomas, trois choses sont absolument requises. D'abord le cœur, ou cette partie intérieure qui forme la moitié de nous-mêmes,

(1) XII 307. S. C. G. III. C. XLVII. — (2) XVIII-642, In Cant C. V. — (3) XXVII-67 ; IV-27, 200. Op. Var. I. C. CLVIII. — (4) IV 473. S. T II. II. Q. CLXXX. a. 10. — (5) IX-585. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 3. — (6) IV-541. S. T. II. a. II. Q. CLXXXVIII. a. 5. — (7) *Operibus contemplativæ vitæ indigemus duplici auxilio divino.* — (8) Nous chercherons un peu plus loin à faire la part de l'élément naturel et de l'élément surnaturel dans la contemplation. — (9) XXI-711. ad. Haebr. C. XII. l. 1. — (10) IX-604. C. Sent. III. D. XXXVI. Q. I. a. 3. — (11) XI-502 ; XIX-725. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7. — (12) *Ad contemplationem pauca requiruntur.* IV-545. S. T. II. II. Q. CLXXXVIII. a. 7. — (13) IV-548. S. T. II. II. Q. CLXXXVIII. a. 8. — (14) XVIII-566. In. Caus. c. II. — (15) XIX-95. In. Joan. C. I. l 10.

doit s'être purifié des vains désirs relatifs aux choses de la terre... C'est ce que Denis donne à entendre par ces mots : *Castissimis orationibus*. Ensuite et à son tour, l'esprit doit s'être purifié des embarras suscités par les complications multiples du raisonnement. C'est de quoi nous avertit Denis par ces mots : *revelata mente*. L'esprit doit être tout ouvert, afin que la lumière divine puisse facilement s'y introduire, ce qu'elle ne pourrait, si l'entrée en était obstruée par des idées étrangères, par la multitude des pensées. Enfin, la volonté doit s'enflammer d'amour, parce que l'amour amène la familiarité et la communication des secrets. C'est ce que Denis a voulu dire par ces derniers mots : *ad divinam unitionem aptitudine*. Il faut s'unir à Dieu par l'amour, l'amour seul rend possible cette union . Ces conditions réalisées du mieux possible, l'âme peut alors se convertir vers les choses supérieures, fixer sur elles son regard purifié et contempler leur intime beauté (1).

L'objet de cette contemplation, S. Thomas le détermine d'un mot. La fin de la contemplation est la recherche et la vue de la vérité ; la matière de la contemplation, ce sont les raisons subtiles des choses sur lesquelles se fixent le regard du contemplatif (2). La contemplation n'est, nous le savons, que la perfection naturelle de la connaissance, qui est la recherche et la possession du vrai, mais ici du vrai sous sa forme la plus haute, dans sa réalité la plus parfaite. L'intelligence contemplative approfondira donc d'abord les raisons subtiles des choses, ce qu'elles ont d'éternel et de divin ; puis, passant des créatures au créateur, ou découvrant dans les créatures le créateur, elle atteindra Dieu directement et en lui-même, finalement verra tout en lui, et, à la limite — mais alors la contemplation se fera la vision immédiate — elle le verra lui-même dans sa gloire. La vie contemplative est donc ordonnée principalement à la contemplation de Dieu (3), parce que cette contemplation est la fin de toute la vie humaine, qui trouve en elle sa perfection divine (4). Cependant elle ne considère pas que la vérité divine, mais aussi la vérité que contiennent les créatures (5), dans la mesure où elles nous laissent voir Dieu et admirer sa majesté, sa sagesse et ses bienfaits (6). Mais les effets intelligibles manifestent Dieu encore plus clairement que les effets sensibles et matériels (7). Combien plus par conséquent la connaissance des substances séparées doit-elle nous ravir, si imparfaite que nous la possédions ! Mais la vue des anges elle-même ne saurait nous satisfaire. Seule la contemplation de Dieu, parce qu'il est la vérité

(1) *In vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis per se et essentialiter invenitur pulchritudo.* IV-465. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 2. — (2) *Finis contemplationis est inspectio veritatis. Materia contemplativa* [illegible] *les rationes quibus contemplator insistit.* XIV-593 ; II-268. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 4. — (3) *Vita contemplativa præcipue ordinatur ad Dei contemplationem.* IV-464. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 2 et 3. — (4) *Felicitas contemplativa est tantum in consideratione nobilissimi intelligibilis quod* [illegible] *Deus.* IX-582. C. Sent. III. XXXV. Q. I. a. 2. — *Nomen contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deus in se ipso contemplatur.* IX-583 ; IV-466 ; XIV-192. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2. — (5) IV-466. VIII-473. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 3 et 4. — (6) IX-583 ; XIV-232, 593 ; II-98. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2. — *Considerabis* [illegible] *denter a sensum habentibus contemplata, glorificatur* [illegible] *ibidem dicitur idem de igne et de grandine.* I-429. S. T. I. Q. XCVIII. a. 2. — (7) I-593. S. T. I. Q. XCIV. a. 1. — II-98. S. T. I. II. Q. III. a. 6 et 7.

essentielle, peut pleinement parfaire notre bonheur (1). Lui seul est la perfection ultime de notre intelligence, et les autres vérités ne nous perfectionnent que dans la mesure où elles participent à la vérité divine (2).

Non pas sans doute que nous puissions jamais dans la condition présente la posséder absolument et immédiatement. La contemplation de la vie terrestre est nécessairement imparfaite (3) ; elle a encore des degrés à franchir, parce qu'elle a des obstacles à surmonter, elle commence ici-bas pour ne s'achever que dans l'au-delà (4).

S. Thomas a noté avec un soin minutieux les ascensions graduelles de l'âme contemplative. Ce n'est point de sa part simple jeu d'école, ni même plaisir de mystique ; ce sont les étapes du retour de la créature au créateur, de l'être participé à l'absolu, qui font le pendant de la hiérarchie de descente et qui continuent le mouvement d'approche accusé par les autres degrés de la connaissance, d'autant plus précieuses qu'elles nous conduisent cette fois au terme même de la route. Sans parler de la contemplation dans les différents états des créatures intellectuelles — de l'homme avant la chute, de l'ange dans sa condition naturelle, de l'ange (5) et des bienheureux (6) dans la vision immédiate, et des degrés presque infinis que comportent ces états, le dernier surtout — nous pouvons trouver dans la seule contemplation de la vie présente, toute une échelle de perfection. Selon son procédé ordinaire, S. Thomas multiplie les divisions et les degrés hiérarchiques, les parties, les moyens et les ascensions (7). La distribution des actes contemplatifs en six espèces de Richard de S. Victor

(1) II-99. S. T. I. II. Q. III. a. 7. — (2) IV-467. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 4 et 5. — (3) IV-479. S. T. II. II. Q. CLXXXII. a. 2. — *Quamdiu in carne mortali vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso jam incircumscripto luminis radio mentis oculus infigat, sed quidquid de illo modo conspicitur, non est ipse, sed sub ipso est.* IX-592 ; XIV-222, 575. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2. — (4) *Vita contemplativa et hic incipit et in futura consommatur.* IX-557 ; II-412, 433 ; IV-472. C. Sent. III. D. XXXIV. Q. I. a. 4. — (5) Les degrés de perfection dans la contemplation des anges correspondent exactement à leur perfection naturelle et par là même à leur fonction, conformément à ce que nous avons dit ailleurs de leur distribution en anges assistants et en anges ministres, et plus généralement en hiérarchies et en ordres. VIII-135. C. Sent. II. D. X. Q. I. a. 1. — (6) Ce sont les degrés dans la vision divine dont nous espérons pouvoir traiter dans la suite. VIII-135. — — (7) *Ordine quodam quatuor pertinent ad vitam contemplativam* : 1° *Virtutes morales* (*dispositive*) ; 2° *Alii actus præter contemplationem* ; 3° *Contemplatio divinorum effectuum* ; 4° *Et conpletivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis* IV-467. — *Tres sunt partes contemplationis* : *lectio, meditatio, oratio, ut actus immediate directi in Deum quamvis exteriores. Duplex ascensus intellectus in Deum* : *Unus quo ascendit in ipsum cognoscendum* ; *alius est ascensus in Deum ut in quo auxilium quæri*. X-418, 420. C. Sent. IV. D XV. Q. IV. a. 1 et 2. — *Quatuor sunt modi contemplationis ; primus circa considerationem Scripturæ ; secundus, circa considerationem creaturæ incorruptibilis, ie, primum cælum ; tertius circa considerationem creaturæ spiritualis ; quartus, circa considerationem divinitatis, et omnium maximus.* XXIX-214. Serm. Dom. XXXIV.

n'est pas sans le tenter (1). Mais son maître en cette voie, dont il se plaît d'être le fidèle interprète, est le Pseudo-Denis, qui, laissant de côté les approches de la contemplation, considère surtout l'opération même de l'intelligence en laquelle consiste essentiellement l'acte contemplatif. Par analogie avec les choses sensibles qui ne sont jamais sans quelque mouvement, et parce que le mouvement immatériel est l'acte du parfait, Denis représente précisément les degrés de la contemplation sous le symbole de trois mouvements : le direct, l'oblique et le circulaire (2). Ce sont les trois étapes de l'âme en marche vers Dieu.

Au premier degré de la contemplation, l'âme perçoit l'invisible par le visible : c'est le mouvement direct ; et c'est ce qu'entend Denis, lorsqu'il expose que l'âme se meut d'un mouvement direct en partant des choses qui l'entourent, comme d'autant d'indices variés et multiples, pour s'élever jusqu'à Dieu en qui les perfections des choses créées se trouvent à l'état de simplicité et d'unité (3). C'est le mouvement proprement naturel.

Le mouvement oblique est dû aux illuminations divines reçues cependant sous le voile des figures sensibles (4). Il est plus parfait que le direct, dont il garde la variété des formes sensibles et la multiplicité des actes, et il participe de l'uniformité du mouvement circulaire ; il s'approche du centre, il unit plus directement l'âme à Dieu, parce que l'âme par lui s'élève tout d'un coup jusqu'aux perfections divines pour les contempler dans les mystères de la religion accomplis ici-bas et qui font connaître ces perfections d'une manière presque sensible. Incapable encore de voir en elles-mêmes les vérités divines, l'âme se replie sur les mystères de la foi où elles se montrent visiblement ; c'est ainsi qu'Isaïe vit Dieu assis sur un trône d'une sublime grandeur. Denis le caractérise en disant que l'âme se meut d'un mouvement oblique, lorsqu'elle reçoit selon sa condition l'illumination divine, non d'une façon purement intellectuelle, simple et intuitive, mais sous des signes sensibles et au moyen des actes multiples du raisonnement (5).

Enfin le troisième et le plus parfait des degrés de la contemplation

(1) *Richardus a S. Victore distinguit sex species contemplationum : quarum prima est secundum imaginationem, dum attendimus res corporales ; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus ; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur, quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet intendit animus invisibilibus quæ imaginatio non novit ; quinta autem est supra rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt ; sexta autem est supra rationem et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur.* IV-466, 469 ; IX-582, 583. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 4, 5 et 6. — En outre des six espèces de contemplation, Richard de S. Victor admet une grande variété de mouvements contemplatifs, conçus d'après le mouvement des oiseaux de la vision d'Ezechiel. IV-469. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 6. — S. Thomas les ramène aux trois de Denis. — (2) *Operatio contemplationis distinguitur per tres motus, circularem, rectum et obliquum.* IV-469. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 6. — (3) *In contemplando, motus est rectus quando de uno ad aliud quis movetur considerando processum rerum.* XVIII-376 ; IV-469 ; XXIX-445. In Ps. Dav. XXVI. — (4) *Quas tamen recipit secundum modum suum sensibilibus figuris velatas.* XIV-520. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — (5) XIV-520 ; IV-469 ; XVIII-376 ; XXIX-445. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15.

est constitué par le mouvement circulaire, lequel élève l'âme au mode angélique de connaître. Il l'unit à Dieu, comme à un centre immobile, par un regard simple, pur de toute multiplicité de pensées et d'actes rationnels, tel que l'exercent les bienheureux, toujours égal, toujours le même, toujours un, autour de la Beauté et de la Bonté éternelle (1). Pour cette troisième manière de connaître Dieu, l'âme rejette toute idée et tout désir des choses sensibles (2). Ensuite, se plaçant au-dessus d'elle-même pour ne songer qu'à Dieu, elle évite les inégalités inséparables du multiple qui caractérise les objets extérieurs et les actes intérieurs. Ce mouvement reçoit le nom de circulaire, parce que, dit Denis, l'âme par lui se retire du sensible pour rentrer en elle-même, et que, unissant ses puissances et ses actes, et se rendant ainsi uniforme et, par cette uniformité, semblable aux esprits bienheureux, elle se voit élevée jusqu'à la souveraine vérité et capable de la contempler par un simple regard (3).

C'est dans ce dernier mode que consiste proprement la contemplation, et c'est avec lui que commence l'extase. Après avoir cherché Dieu sous le voile des sens, puis dans ses œuvres d'intelligence, nous aspirons à le voir en lui-même, dans sa propre essence, dans le ravissement de nos sens et finalement dans la complète libération du corps que nous procure la mort (4).

Avant ce terme dernier, pour élevée que soit la contemplation, et même plus elle est élevée, plus elle est incertaine dans sa durée. Nous ne pouvons jamais nous y fixer définitivement en cette vie (5), soit que les occupations du dehors nous obligent à descendre des hauteurs pour de plus humbles fonctions (6), soit qu'une simple distraction de l'esprit nous tourne à d'autres pensées (7), ou que même la difficulté nous rebute (8). La contemplation ne comporte en elle-même ni amertume, ni ennui, mais l'élément sensible sur lequel elle s'appuie, arrive vite à la lassitude et, trop tendu dans cette opération suprême, il refuse son concours ; et, si parfois la contemplation fait oublier la douleur, la douleur aussi se revanche, et souvent aussi son excès arrête l'âme dans son essor (9). Il est vrai, qu'à un certain degré, quand elle arrive à se passer de l'aide des sens, la contemplation entre en quelque sorte dans les conditions de l'éternité, comme elle le sera dans l'autre vie, car, de sa nature, sa durée, comme le bonheur qu'elle procure, est éternelle (10). Quand elle échappe à la matière, l'âme se place par là-même en dehors de l'espace et du temps.

Comme elle a ses degrés, la contemplation a ses symboles. Et cela

(1) XIV-520 ; IV-469. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — (2) XXIX-446. De Div. Nom. C. IV. l. 7. — (3) XIV-520. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 15. — Les anges ont aussi dans leur contemplation ce triple mouvement ; mais il faut l'entendre sur un autre mode. IV-470 ; XXIX-445. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 6. — (4) XIX-726 ; IV-449, 468. In Joan. C. I. l. 10. — L'opuscule 54-XXVIII-351 commente les dix degrés de la théorie de l'amour de S. Bernard, théorie qui est celle de la contemplation sous son aspect affectif ; on y trouverait de précieux renseignements pour le mysticisme de S. Thomas ; malheureusement l'authenticité est rien moins que sûre ; aussi nous nous abstiendrons d'en faire état. — (5) II-112 ; XV-215. S. T. I. II. Q. V. a. 4. — (6) XII-431. S. C. G. III. C. CXXXII. — (7) II-112. S. T. I. II. Q. V. a. 4. — (8) II-267 S. T. I. II. Q. XXXV. a. 5. — *In suavitate contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad semetipsum ipsa immensitate luminis revocatur. Gregor.* IV-472. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 7. — (9) II-268. S. T. I. II Q. XXXV a. 5. — (10) XI-459. C. Sent. IV. D. XLVIII. a. 1.

se comprend, puisqu'elle est l'acte même du mysticisme, pour qui le monde sensible n'est que l'ombre frangée de l'invisible. Elle s'élève de la réalité matérielle pour monter vers l'intelligible ; il est donc naturel que certains êtres qui concentrent en eux plus de perfection par nature ou activité, nous soient comme l'image de l'opération qui atteint à la perfection suprême. L'or symbolise sa richesse (1), le cercle son uniformité (2), le cèdre sa hauteur (3). Le soleil a quelque chose de son éclat et la nuit exprime à la fois le repos de la contemplation et l'obscurité de la vision (4). L'éclat pénétrant et la pureté du regard du contemplatif sont comme l'œil de la colombe (5). Les nageoires du poisson même représentent le mystérieux ressort qui la pousse vers Dieu (6). Elle est la droite de l'époux du cantique qui enlace la bien-aimée (7), elle est le sommeil de la bien-aimée et son amour vigilant (8). Elle est son ventre blanc comme l'ivoire et rehaussé de saphyrs, car elle contient la plénitude des mets de l'Esprit et les offre à qui veut savourer leur douceur (9). Dans l'humanité, elle est l'homme dont la raison supérieure s'éprend des choses éternelles ; dans l'homme, elle est la tête, et dans la société l'Eglise (10). Elle s'incarne dans Rachel dont l'Ecriture célèbre la beauté, parce que elle aussi est la vie magnifique (11). Avec sa grâce, le baiser de Rachel est le symbole de la douceur et du repos dont elle emplit notre âme (12). Si les trois premiers évangélistes représentent plus spécialement la vie active, S. Jean fut la voix officielle et divine de la contemplation (13). Mais elle s'exprime par dessus tout en Marie dont la vie s'est écoulée dans la paix de la contemplation et la pureté de la conscience (14) ; son nom veut dire l'illuminée (15).

Plus encore que les symboles, ses effets traduisent la dignité et la perfection de la contemplation. Ils peuvent se distribuer aussi en trois degrés correspondant à peu près aux trois mouvements contemplatifs. Elle élève l'homme au-dessus du monde, puis au-dessus de lui-même et le met enfin en communication avec le monde supérieur et Dieu même.

Par la contemplation nous ne sommes déjà plus de ce monde (16) ; ses agitations n'arrivent plus à nous émouvoir (17). Eprise des célestes beautés, l'âme méprise les attirances terrestres (18) ; elle foule aux pieds tout autre souci et se retire de l'action extérieure pour s'attacher uniquement à Dieu (19) ; et, quand l'intensité de son acte la porte sur les sommets, elle peut aller jusqu'à oublier qu'elle est liée à un corps, et les opérations des sens s'arrêtent pour laisser à l'âme toute sa liberté (20).

(1) X-589. C. Sent. IV. D. XXI. Q. I. a. 2. — (2) XVIII-376. In Ps. Dav. 26. — (3) II-652. S. T. I. II. Q. CII a. 5. — (4) XVI-14. Cat. A. In Matt. c. 1. — (5) XVIII-574. In. Cant. C. IV. — (6) II-659. S. T. I. II. Q. CII. a 6. — (7) XVIII-624. In Cant. C. II. — (8) XVIII-642. In Cant. C. V. — (9) XVIII-647. In Cant. C. V. — (10) XX-718. Ad Cor. I. C. XI. l. 1. — (11) *Contemplatio vita speciosa est in anima.* IV-164. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 2. — (12) XV-455 ; XVI-14. QL. IV. a. 23. ad. 16. — (13) XVI-4. Cat. A. In Matt. c. 1. — (14) XX-155 In Joan. C. XI. l. 1. — (15) XXIX-230 Serm. D. LVIII. — (16) I-419 ; XVIII-632. In Cant. II. C. III. — (17) XVIII-402. In Ps. Dav. 30. — (18) XVIII-570 ; II-387. In Cant. III. — (19) XXIX-39. Op. Theol. I. C. XXX. — (20) XV-284. QQ. D. de Ver. Q. XXVI. a. 10.

Bien plus, la contemplation élève l'âme au-dessus d'elle-même (1). Car elle n'est pas proprement humaine, mais surhumaine (2). Elle est pour l'âme une source de beauté, car avec le vrai nous possédons le beau (3). Et par là même une source d'admiration (4).

C'est qu'en effet la contemplation nous fait communiquer avec le monde supérieur (5). Par elle l'âme continue les hiérarchies angéliques (6) ; elle est tout entière tournée vers Dieu (7), elle en devient toute proche (8), elle lui devient semblable (9). Dieu alors la comble de ses bienfaits (10). Il lui est une douceur ineffable qui la ravit et découvre à ses yeux les mystères de l'amour divin (11). Ainsi enamourée de Dieu, l'âme s'attache à lui et ne fait plus avec lui qu'un esprit, qu'une pensée (12). Après l'assimilation, c'est l'union (13). Les mystères de cette union, S. Thomas nous les décrit avec une émotion qui dissout et fait tressaillir la rigueur géométrique de son style ; et sa plume, malhabile à chanter, emprunte au besoin les extases d'Augustin. La vie contemplative, plus que la vie active, ressemble à la vie des cieux, car dans la vie des cieux, nous serons libres et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons (14).

Ce ne sont pas encore cependant les ravissements célestes, et S. Thomas n'oublie pas que nous restons sur terre. Aussi ne laisse-t-il pas l'âme parvenue à ces hauteurs se complaire en une jouissance égoïste. Sans lui fermer ses horizons divins, et précisément parce que de là elle embrasse toute vérité et qu'elle peut juger de la juste valeur des choses, il la ramène sur terre, non plus pour mépriser les choses du monde qu'elle domine maintenant,mais pour les diriger (15). Ainsi contemplation et sagesse restent étroitement unies. La contemplation est le regard de l'âme tendu vers le divin ; la sagesse est sa faculté d'ordonner toutes choses vers Dieu. A mesure qu'elle voit,

(1) *Homo in quantum est contemplativus est aliquid supra hominem.* IX-583. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 21. ad. 1. — (2) XIV-298. QQ. D. de Virt. Q. I. a. 1. — (3) *In vita contemplativa quæ consistit in actu rationis pr se est essentialiter invenitur pulchritudo.* IV-464. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 2. — (4) *Admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis.* IV-464. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 2. — Il serait facile, partant de ces données, d'établir une esthétique de S. Thomas. — (5) *In vita contemplativa homo communicat cum superiore, scilicet cum Deo et angelis quibus per beatitudinem assimilatur.* II-97. S. T. I. II. Q. III. a. 5. — (6) IX-583. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. ad. 1. — (7) XVIII-632 ; XI-522. In Cant. II. C. III. — — (8) *Appropinquat quis Deo per contemplationem.* XII-381. S. C. G. III. C. XCVI. 3. — (9) I-108. S. T. I. Q. XIV. a. 5 et 6. — *Contemplatio magis nos Deo conformat.* IV-59. S. T. II. II. Q. LXXXVIII. a. 11. — (10) *Deus maxime beneficiat eos qui contemplationi student quasi sibi simillimos, ut ait Philosophus.* IX-587. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 4. — (11) *Contemplativæ vitæ amabilis valde dulcedo est, quæ supermetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.* IV-472. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 7. ad. 3. — (12) *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* IX-582. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2. — (13) *Per hanc (contemplationem Dei) homo substantiis superioribus conjungitur.* XII-292. S. C. G. III. C. XXXVII. 3. — (14) *Vita contemplativa est similior cælesti quam activa, quia in cælesti vita vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus, ut ait Augustinus.* IX-586. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 4. sed contra 2. — (15) *Quidam altiori gradu percipiunt sapientiæ donum et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quædam mysteria et cognoscunt et aliis manifestare possunt et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, in quantum possunt secundum eas non solum seipsos sed etiam alios ordinare.* III-417 ; IX-552. S. T. II. II. Q. XLV. a. 5.

l'âme incessamment se retourne en quelque sorte vers les éléments inférieurs pour les mettre et les promouvoir dans la direction de Dieu. Déjà, nous le savons, la sagesse a entraîné avec elle l'autre moitié de nous-mêmes, si souvent divergente, et qui est l'élément affectif. Voyons le pas en avant que lui fait faire la contemplation.

Jusqu'ici nous en avons en effet parlé au point de vue presque exclusivement intellectuel, parce qu'elle est d'abord et essentiellement une opération de l'esprit, une connaissance, une vision (1). Mais, dans ses derniers effets, il n'est plus possible d'en dissocier l'élément affectif. Il nous faut donc maintenant exposer la part capitale que celui-ci a dans la contemplation. Nous l'avons vu déjà s'introduire dans les opérations inférieures de la sagesse ; il domine à mesure qu'on approche de Dieu, ou plus exactement il tend à s'unir de plus en plus étroitement à l'élément intellectuel, pour, à la limite, c'est-à-dire en Dieu, s'y identifier tout à fait. Ainsi l'unité se poursuit et

(1) Sans songer à trancher en un bas de page, non plus que d'aucune autre manière, la question qui divise les mystiques en deux camps bien distincts et parfois hostiles, les intellectualistes et les affectifs, ceux qui font consister le mysticisme avant tout en un acte d'intelligence, et ceux qui le mettent d'abord dans la volonté et en font une intuition du cœur, nous nous permettrons cependant de faire remarquer que la plus grande partie de la difficulté paraît dépendre d'un malentendu. Les intellectualistes ne songent nullement à nier la part prépondérante de la volonté et de l'amour dans la vie mystique ; ils entendent seulement que, quelle que soit cette part, avant, pendant, après l'opération intuitive, cette opération consiste cependant essentiellement et de par sa nature propre en un acte d'intelligence, de connaissance, de vision. Il nous semble donc que la méprise soit plutôt chez les affectifs, quand ils veulent voir dans leur intuition du cœur une connaissance qui ne serait pas en son fond une opération intellectuelle. Que l'amour, par ses aspirations latentes, par ses pressentiments obscurs, par ses ardeurs secrètes, par une sorte de sublimation de tout l'être affectif, pousse l'intelligence dans des voies et la porte à des hauteurs où d'elle-même elle n'aurait pu monter : c'est possible. Qu'il faille aimer pour comprendre certaines choses, que l'on cherche en aimant, et que l'on aime plus encore après avoir trouvé, cela est incontestable. Qu'il y ait même, dans l'âme enamourée du divin, certaines notions plutôt senties qu'énoncées, qui éclairent, échauffent et transportent, sans qu'on se les soit formulées distinctement ; qu'il y ait même de soudaines clartés qui illuminent brusquement et bouleversent l'âme ou la ravissent, sans que l'intelligence ait apparemment rien fait pour les dégager, et qu'elles paraissent ainsi jailli du cœur qui en aurait, pour ainsi dire, couvé en lui l'éclosion, cela encore n'a rien d'invraisemblable. Mais faire du cœur proprement une faculté de connaissance, c'est, à notre avis, confondre les données les plus élémentaires de la psychologie. Sans doute, aux deux points extrêmes de leur développement, en Dieu et dans les êtres sans connaissance consciente, intelligence et volonté pour des raisons inverses se confondent et ne sont plus distinctes qu'en raison ; mais l'homme est précisément au milieu de cette ligne de développement, au point où ces deux facultés sont le plus nettement dissociées ; et, si sans doute la contemplation a pour effet de les rapprocher pour l'unité prochaine, cependant les deux fonctions conservent leurs caractères propres, et il est relativement facile de distinguer l'apport de chacune. Que si l'on veut dire simplement que l'acte intuitif de contemplation est tellement sous la prédominance de l'amour qu'il en tire son caractère et doit prendre de lui sa dénomination, ce n'est plus alors qu'une question de proportion entre les deux éléments, et l'on peut discuter indéfiniment, ou plutôt il n'y a qu'à l'établir exacte, dans la mesure où des mouvements si subtils et des nuances de sentiments si fuyantes peuvent résister à l'analyse. La part de chacun d'eux peut alors être assez facilement déterminée, en tenant compte au reste de ceci que la contemplation, suivant les natures plus ou moins tendres ou plus ou moins réfléchies qui s'y adonnent, prend une teinte plus affective ou plus intellectuelle. Cependant, il semble difficile de prétendre que l'élément intellectuel n'en soit pas en soi l'élément essentiel, puisque la contemplation se résoud finalement comme en son terme dans la vision divine, qui, à n'en pas douter, est acte d'intelligence, avant que d'être amour et jouissance de la volonté.

se réalise non pas seulement dans les opérations de la pensée, mais dans l'être tout entier. L'extase laissera tomber les éléments irréductibles, c'est-à-dire les sens, et l'âme arrivera une — dans la connaissance et dans l'amour — face à face avec Dieu, pour l'aimer autant que pour le voir, pour l'aimer parce qu'elle le voit ; car, avec la souveraine vérité, elle a découvert la souveraine perfection et les deux ne font qu'un dans l'être souverain.

Elle était allée à sa recherche par ses deux facultés : intelligence et volonté, incertaines toutes les deux, toutes les deux sujettes à l'erreur, parce que l'une et l'autre ne perçoivent que les fragments du vrai et les parcelles du bien éparses dans le monde créé. Mais l'intelligence, poussée du reste par l'instinct de l'amour, a, dans le reflet des choses, saisi enfin la véritable réalité ; du participé elle est montée à l'absolu. Si la volonté, libre de l'entendre, l'a suivie dans les mêmes ascensions et s'est dégagée elle aussi du sensible et de l'imparfait, avec elle, pressée maintenant et invinciblement attirée par la souveraine perfection, elle adhère au bien possédé, et elle l'aime, avec la même sûreté, la même sécurité que l'intelligence, en y joignant en plus la délectation et le bonheur, consommation et fin suprême de l'âme humaine.

Ce n'est pas par occasion et en passant que S. Thomas introduit l'élément affectif dans la contemplation. Il pose expressément la question : *Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu* ? (1). Il en fait même la différence principale de la contemplation des philosophes et de celle de la théologie chrétienne : *Philosophi finem contemplationis ponunt in sapere..... sed contemplatio, ut de ea loquuntur theologi, magis consistit in sapore quam in sapere et magis consistit in dilectione et dulcedine quam in contemplatione* (2). L'élément affectif conditionne à tous les points de vue et enveloppe en quelque sorte l'acte de la contemplation.

Il est au point de départ. La vie contemplative est la vie de ceux qui s'appliquent principalement à la contemplation de la vérité (3). Or l'application — *intentio* — est un acte de volonté, parce que l'application se dit de la fin qui est l'objet de la volonté. C'est la volonté qui meut toutes les facultés et l'intelligence elle-même (4). La vie contemplative n'exclut donc ni la volonté, ni l'amour (5). Bien plus, elle présuppose l'adhésion et la coopération de la partie affective de nous-mêmes. Et ceci pour deux raisons, tant parce que la contemplation est la perfection du sujet connaissant, ce qui inclut l'amour de soi-même — *et sic erit affectio in vita contemplativa* — que parce que le désir de la contemplation procède de l'amour de son objet qui le souverain bien, et que là où est l'amour là est le regard de l'esprit, *ubi amor, ubi oculus*. Si donc la fin de la contemplation est en elle-même la seule vérité, en tant cependant qu'elle constitue la raison

(1) IV-463. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 1. — (2) XVIII-613. In. Cant. II. C. I. — Le parallèle est longuement développé. — (3) V-3. S. T. III. Q. IX. a. 2. — (4) IV-463. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 1. — (5) IX-428 ; XV-164. C. Sent. III. D. XXVII. Q. I. a. 4.

de la vie, elle comporte aussi nécessairement la raison du bien et met en jeu les plus hauts et les plus nobles sentiments de l'âme (1).

La raison dernière, en outre de celle précédemment donnée que, à la limite, intelligence et volonté tendent à s'identifier — raison qui ne vaut que partiellement dans la condition présente — c'est que précisément, la vérité ne détermine pas encore absolument l'intelligence, et que celle-ci, qui n'a pas encore la pleine vision (2), a besoin d'être entraînée et fixée par l'adhésion de la volonté. Nous voyons sans doute la vérité, mais aussi nous la sentons, ou mieux, comme le dit S. Thomas avec S. Grégoire : *contemplatio veritatem sentiendo vidit* (3). D'où cette longue purification des sens et de l'esprit que S. Thomas a posée comme préambule à la contemplation et qui a pour but sans doute de libérer l'intelligence des préoccupations inférieures, mais aussi et surtout de préparer la volonté et de la convertir à l'unique bien que l'intelligence doit lui présenter dans l'acte contemplatif. Et par là nous nous expliquons cette remarque qui pourrait au premier abord sembler obscure, que la contemplation est la récompense de la foi (4), et aussi cette autre définition de la vie contemplative, qu'elle consiste à aimer Dieu et le prochain (5).

Ainsi, parce que la fin répond aux principes, il suit que le terme de la contemplation comme son principe est dans l'affectivité. On contemple parce qu'on aime, on jouit en contemplant, et la jouissance de la contemplation amplifie encore l'amour (6). L'amour est donc le ressort puissant et exclusif de la vie contemplative. Seul, il peut soulever l'homme au-dessus de lui-même et le porter à ces purs ravissements où l'âme se joue dans la lumière et s'enivre des voluptés divines. Il en est à la fois le principe et le résultat (7), comme il en est la mesure, car plus on aime et plus on voit, si plus on voit et plus on aime (8).

De la contemplation inspirée par l'amour, comme de la fleur se dégage le parfum, résulte la jouissance (9). Volupté de l'intelligence à découvrir la vérité, puis à la détenir (10), et de la volonté qui possède le souverain bien et en lui sa propre perfection (11). C'est un hymne éperdu de délices divines que le docteur angélique chante en prélude des futures béatitudes. La douceur de la vie contemplative est un

(1) *Secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni.* IX-582. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2. Sol. I. ad 1. — *Ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis, et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.* IV-465. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 3. — (2) XIV-575. QQ. D. de Ver. Q. X. a. I. ad. 14. — (3) XIV-575. QQ. D. de Ver. Q. X. a. I. ad. 14. — (4) XXI-711. Ad Haebr. C. XII. l. 1. — (5) *Contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere et soli desiderio conditoris inhaerere.* IV-463. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 1. — *Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.* IV-471. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 7. — (6) IV-471. S. T. II. II. Q. CLXXX a. 7. — (7) *Ad divisionem primi principii scilicet Dei, incitat amor ipsius.* IV-463. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 1. — *Vita contemplativa consistit in actu cognitivae virtutis praeacceptato per affectivam.* IX-582. II-[illegible]. C. Sent. III. D. XXXV. Q. I. a. 2. — (8) *Quanto homo pertingit ad contemplationem veritatis ardentius eam amat.* IV-472. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 7. ad. 2. — *Cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ejus amplius ignescit.* IV-471. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 7. — (9) *Est delectatio quae* [illegible] *rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplatione veritatis.* II-258. S. T. I. II. Q. XXXIII. a. 3. — (10) II-262. S. T. I. II. Q. XXXIV. a. 3. — (11) II-267. S. T. I. II. Q. XXXV. a. 5.

délice (1). Il n'y a pas d'autre joie aussi pure (2). Elle est la plus délectable des opérations de la vertu (3). Elle est une libération de l'âme (4). Ses fruits sont savoureux (5). L'âme tournée vers Dieu doit chanter en son honneur un quadruple chant : un chant triomphal, un chant nuptial, un chant de joie, un chant de fête (6). Dans la contemplation la voix s'arrête.... (7).

Dans l'acte intuitif de la contemplation, et dans la délectation qui en découle naturellement, consiste proprement le bonheur et l'ultime perfection de la créature intelligente (8), la fin de tous nos actes et de notre nature, le complément éternel de nos joies (9), la même béatitude substantielle que dans l'autre vie (10), imparfaite seulement en celle-ci (11), parce que nous ne voyons pas encore aussi parfaitement qu'il est possible (12). La contemplation nous conduit donc jusqu'au seuil de la vision divine, mais elle ne pénètre pas les mystères. Si tant est qu'elle l'atteigne, elle ne peut voir Dieu en son essence (13) ; elle sait qu'il est, mais non pas ce qu'il est ; elle sait seulement qu'il est au-dessus de tous les mots, de toutes les conceptions, de toutes les images par lesquelles nous cherchons à le représenter (14). Il reste donc l'invisible et l'ineffable ; on le devine à ses rayons, on le pressent à son parfum, on le ressent à son amour.... Mais bientôt l'astre divin va paraître.....

C'est par ce dernier point surtout que la contemplation chez S. Thomas se distingue de la contemplation platonicienne à laquelle il doit tant par l'intermédiaire de Denis et d'Augustin. Il a dédoublé la conception alexandrine en contemplation proprement dite et en vision : Celle-ci, possible seulement en l'autre vie et par un secours surnaturel ; celle-là, inachevée sans doute sans adjuvant divin, proposée cependant aux recherches humaines et réalisable en partie dès cette vie et par les seules forces de notre intelligence (15). Bien plus,

(1) *Contemplativæ vitæ amabilis valde dulcedo est.* IV-471. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 7. — (2) *Neque est alia delectatio ita pura sicut contemplationis.* XI-459. C. Sent. IV. D. XLVIII. Q. I. a. 1. Qa. III. sed contra 3. — (3) *Vita contemplativa in quadam animi libertate consistit.* IV-478 ; XVIII-570. S. T. II. II. Q. CLXXXII. a. 1. ad. 2. — (4) *Inter omnes operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiæ.* XXVI-69. In Eth. X. l. 10. — (5) *Fructus ejus dulcis gutturi meo, ie. divinitatis contemplatio.* XVIII-564 ; IV-472. In Cant. C. II. — (6) *Anima conversa ad Deum debet Deo quadruplex carmen decantare, scilicet carmen triumphale, nuptiale, joculare, festivale.* XXIX-295. Op. Th. IV. Serm. XIV. — (7) *In contemplatione voces cessant.* XXIX-453 ; II-268, 282 ; V-36 ; IX-242, 245 ; XI-520. de Div. Nom. C. IV. 1. 9. — (8) I-385 ; II-93. S. T. I. Q. LXII. a. 1. — (9) II-97. S. T. I. II. Q. III. a. 5. — (10) *Beatitudo contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo, si autem imperfecta, est quædam inchoatio ejus.* II-433 ; IX-582, 586 ; XII-292 ; XIV-193 S. T. I. II. Q. LXIX. a. 3. — (11) II-97, 99, 361. S. T. I. II. Q. III. a. 5 et 6. — (12) II-412. S. T. I. II. Q. LXVI. a. 5. — (13) IV-300, 468. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 5. — (14) *Quidquid de illo* (*Deo*) *modo conspicitur non est ipse Deus, sed sub ipso est.* IX-592 ; XXVIII-550. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2. — (15) La question se poserait ici de savoir dans quelle mesure S. Thomas a admis la contemplation comme procédé naturel. Qu'elle le soit, la chose est incontestable : *Est quædam visio ad quam sufficit lumen naturale intellectus, sicut est contemplatio invisibilium per principia rationis.* XVIII-673. In Is. C. I. — *Contemplatio veritatis competit homini secundum suam naturam prout est animal rationale ex quo contingit quod omnes homines natura scire desiderant et per consequens in cognitione veritatis delectantur, et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ ex quo accedit quod sine difficultate aliquis contemplatur.* IV-471 ; XXV-570. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 7. — La nature est donc mu-

entre les deux il établit un degré intermédiaire et jette comme un pont de la terre au ciel, qu'il faut la grâce sans doute pour franchir, mais qui déjà livre aux regards des inspirés la pure essence de Dieu, sans voile et sans intermédiaire : c'est l'extase ou le ravissement (1).

nie de toutes les conditions requises pour la contemplation : *Homo secundum suam naturam proportionatus est... ad consecutionem alicujus finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt.* XV-290. — Les philosophes ont vu en elle la fin dernière et le bonheur de l'homme. Aristote (IX-587 ; XXVI-69, 72. In Eth. X. l. 10) en a donné la formule, Platon surtout, l'appliquant même par surcroît. Cependant ils l'ont trop exclusivement fait consister dans le *sapere*, dans le savoir et non dans le sentiment, *in sapore*. XVIII-613 ; IX-582. In Cant. II. C. I. — Ils ont su comprendre, ils n'ont pas su aimer, tout au moins n'ont-ils pas su aimer l'objet de leur contemplation, n'ayant aimé qu'eux-mêmes, n'ayant cherché que leur perfection individuelle. IX-582. C. Sent. III. D. XXXV Q. I. a. 2. — Ce en quoi S. Thomas montre bien qu'il ne possédait pas le texte de Plotin ; et ce en quoi aussi il souligne la supériorité que la religion, et surtout la chrétienne, a sur la pure philosophie. Quoiqu'il en soit, la contemplation ne peut atteindre à la perfection sans la grâce divine, qui aide à la contemplation sous deux formes : en infusant la charité divine, l'amour divin dont nous avons dit le rôle unique dans la vie contemplative ; en second lieu, en communiquant les dons du Saint-Esprit : *donum intellectus, donum scientiæ, donum sapientiæ*, qui correspondent, à l'étage surnaturel, aux *habitus sapientiæ scientiæ et intellectus* précédemment analysés, et qui permettent à l'âme qui en est ornée la pénétration et le sentiment des plus hauts mystères.

(1) Par ses deux éléments, intellectuel et affectif, la contemplation domine tellement la vie humaine qu'elle la distribue par rapport à elle-même. Tout ce qui relève de la haute spéculation, où l'intelligence en possession du vrai s'éploie dans la pure et sereine lumière des idées, tout ce qui relève de la haute affectivité, où le sentiment dégagé de ses attaches contingentes, fallacieuses et sensibles, s'attache au seul parfait pour l'aimer uniquement, constitue la vie contemplative : *Vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. — Vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem creatoris inardescit.* IV-463. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 1. — Le poète n'avait chanté que l'*os sublime* qui permet à l'homme de regarder les cieux, la vie contemplative lui découvre et lui fait un *cor sublime*, et sa devise est le cri d'Augustin, rappelé à chaque page par S. Thomas : *Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te...* Tout le reste de la vie, non pas sans doute la déchéance, non pas sans doute la soumission de la raison aux sens, ce que S. Thomas appelle la vie bestiale (*Vita contemplativa non est proprie humana sed superhumana. Vita voluptuosa est bestialis. Vita proprie humana est vita activa quæ consistit in exercitio virtutum moralium.* XIV-298. QQ. de Virt. Q. I. a. 1), mais la vie rationnelle appliquée aux contingences terrestres, la pratique patiente, attentive et courageuse des devoirs et des vertus dans l'ordinaire de l'existence, constitue la vie active. Les deux — active et contemplative — sont le champ clos de toute la vie morale et religieuse. S. Thomas les expose et les compare sans cesse et presque à satiété. En outre de leur importance capitale, une raison de circonstance l'y incitait, qui lui tenait particulièrement au cœur. On sait son rôle d'ardent polémiste dans la querelle des ordres religieux qui agita si vivement l'Université et, dans une certaine mesure, l'Eglise au XIII[e] siècle. Défendre la vie contemplative, c'était défendre la raison d'être des ordres religieux, car la vie religieuse est l'école officielle de la vie contemplative : *Vita religiosa præcipue ad contemplationem ordinatur.* XXIX-84. Op. Theol. I. C. XV. — Nous ne le suivrons pas dans son parallèle des deux vies, non qu'il soit tout à fait hors de notre sujet, mais les limites d'un travail déjà trop long nous imposent d'y renoncer. Nous ferons remarquer seulement que si S. Thomas établit l'incontestable supériorité de la vie contemplative sur l'active, il est loin de déprécier cette dernière, et même de les séparer l'une de l'autre. On ne saurait, dit-il, arriver à la perfection de la vie contemplative avant d'avoir parcouru avec succès les degrés de la vie active, et la perfection même de la vie contemplative, dans la condition présente, c'est, quand elle est arrivée aux plus hauts sommets de l'amour divin, de redescendre sur terre pour aimer le prochain et apporter à la direction des affaires humaines les lumières supérieures dont s'irradie l'âme contemplative. IV 463, 473, 480 ; II-33, 97, 108 ; III-415, 461 ; IV-59, 215, 472 et 119 ; VIII-251 ; IX-475, 514, 584, 585, 586, 587 ; XII-292 ; XIV-265, 593 ; XVIII-566 ; XXIX-39. S. T. II. II. Q. CLXXX. a. 1. — Item. Q. CLXXXI. et CLXXXII. — In. Cant. I. et II. Expos.

III

L'extase et le ravissement ou le hors soi

Pati extasim est extra se poni.
Extasim facit divinus amor (1).

La contemplation est l'acte ou la perfection de la sagesse. L'extase est le degré le plus élevé de la contemplation (2), Elle-même touche à la vision divine ; à son plus haut point même elle l'inclut, au moins de façon transitoire. Comme la vision immédiate de Dieu ne s'achève que dans la vie future, nous sommes donc aux limites extrêmes de la connaissance humaine en cette vie. Et comme nous aurons à dire que l'extase consiste essentiellement à connaître en faisant abstraction des sens, nous pouvons déjà, mesurant et ordonnant définitivement les modes ou étapes de la connaissance, en distinguer trois principales en lesquelles se distribuent toutes les autres déjà signalées au cours de cette étude.

Au premier degré notre connaissance vient des sens et s'exerce par les sens ; au second, elle s'exerce par l'intelligence avec le concours des sens ; au troisième enfin, par l'intelligence encore, mais par sa partie supérieure seulement et sans l'aide des sens : *a sensibus et per sensus — per intellectum cum sensibus — per intellectum absque sensibus* (3). Ces gradations, ces libérations successives, dirait S. Thomas, découlent logiquement et nécessairement de la nature même de l'âme humaine, en même temps qu'elles nous révèlent le véritable caractère de notre connaissance. Le rappeler sera par là même expliquer en quoi consiste exactement l'extase.

Le type absolu de la connaissance est en Dieu, en qui l'intelligence et son acte sont identiques à l'essence divine. C'est la limite à laquelle tend l'intelligence créée, sans pourtant y parvenir jamais. Le seul mode de comprendre qui nous soit jamais accessible, au naturel comme au surnaturel, est celui de l'ange. C'est le mode définitif de toute intelligence créée. Il consiste essentiellement dans la vision directe de l'intelligible, dans la lecture des idées divines irradiées dans le rayon intelligible de la création. Ce mode résulte de la nature même de l'intelligence qui n'est que l'aspect intellectuel de l'être, l'être appliqué à lui-même et se constatant lumière et évidence. Ainsi en est-il de toute intelligence qui n'est qu'intelligence, c'est-à-dire qui n'est qu'être, de perfection illimitée, encore que créée, qui n'est point par conséquent imprégnée de non-être ou de matière, laquelle éteint son rayonnement et borne son activité. Pourquoi ne possédons-nous pas ce mode de connaître, et pourquoi le posséderons-nous ? Si nous l'entendons bien, nous aurons compris la raison vraie et dernière des ascensions de notre connaissance qui, née des sens, s'élève successivement, en passant par le mode rationnel, puis intuitif, au procédé de l'extase qui est le mode naturel de l'ange, que nous ne pouvons attein-

(1) II-229. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. sed contra. — (2) *Supremus gradus contemplationis in hac vita est qualem habuit Paulus in raptu, secundum quod fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.* IV-468 ; XIV-520. S. T. I. II.Q. CLXXX. a. 5. — (3) IV-451 ; XI-555 ; XII-212, 217 ; XIV-634. S. T. I. II. Q. CLXXV. a. 5.

dre ici-bas que par intermittence, mais dans lequel la mort, en nous séparant du corps, nous fixera définitivement.

L'explication de cet apparent mystère est que notre âme est à la fois inférieure et égale aux substances angéliques. Elle est d'une essence inférieure, puisqu'elle est liée à la matière, forme substantielle du corps ; elle leur est foncièrement identique, puisque, quand elle aura brisé par la mort ou relâché dans l'extase les liens qui l'enchaînent à la matière, elle deviendra naturellement leur égale, s'insérera dans leurs hiérarchies et connaitra de plein droit sur le mode angélique.

Par quel autre mystère le principe intellectuel qu'est l'âme est-il lié à la matière et peut-il s'en dégager un jour ? Ce fut le tourment de l'antique métaphysique. Platon, Plotin, Origène, la Gnose et le Christianisme l'ont résolu diversement, mais ne l'ont point définitivement résolu par une explication rationnelle. En dehors du fait qui s'impose, de l'âme intelligente dans un corps matériel, en dehors des définitions du dogme chrétien qui en font un article de foi, S. Thomas ne donne d'autres raisons de l'admettre qu'une raison de convenance qui veut un degré d'être intermédiaire entre les purs esprits et la pure matière. Au surplus, là n'est point pour le moment la question, et celle-ci semble bien insoluble. Mais le principe une fois admis, de l'âme, élément spirituel et forme naturelle du corps, de l'âme temporairement inférieure, mais, dans l'éternité, égale aux anges, son mode de connaître, tel que nous l'avons exposé, s'éclaire d'une singulière évidence. Si l'âme par son intelligence est apte à tout comprendre, si elle possède en elle-même latentes toutes les lumières qui lui permettront de s'éclairer, au terme, des plus hautes clartés, elle est cependant conditionnée par la matière qu'elle anime, et donc elle lui est soumise quant à l'exercice de son activité, en l'espèce, de sa connaissance ; et c'est par les sens, tentacules par lesquelles l'âme agit sur la matière et reçoit son action, qu'elle doit nécessairement commencer à connaître. Mais qui ne voit que, si les sens sont condition nécessaire de la connaissance, ils en sont aussi une limitation et une gêne, la bornant en largeur comme en profondeur ? Le progrès naturel de la connaissance est donc d'abord d'élargir son horizon, ce qu'elle fait par l'intelligence qui, sous le particularisme des accidents sensibles, saisit l'universel des substances, et s'élève, par les degrés que nous savons, à la contemplation.

Mais l'intelligence, pour supérieure qu'elle soit aux sens en reste encore dépendante ; elle est comme l'aigle qui ravit sa proie dans les airs, mais en est alourdi. Si, sûr de trouver un aliment plus substantiel encore dans les régions plus hautes, il laissait choir son fardeau, jusqu'où ne monterait-il pas ? L'âme peut-elle aussi rompre avec toutes ses attaches terrestres ? Eh ! sans doute ! Et même avant la mort, qui la libèrera tout à fait ! Car au point où nous en sommes parvenus de notre connaissance, les sens ne sont plus qu'un poids mort, un obstacle qui obscurcit ou même empêche la claire vue des réalités supra-sensibles. C'est ce qui va lui permettre l'extase. Nous en dirons tout à l'heure les conditions et le fondement psychologique. La raison métaphysique en est dans l'immatérialité de l'intelligence

et son aptitude à comprendre le pur intelligible, dans la proportion même où elle dégage son objet des sens et de la matière, et où elle s'en dégage elle-même (1).

Voyons donc de façon précise en quoi consiste l'extase et à quelles conditions elle se réalise. Et tout d'abord un mot des nuances qui distinguent les deux termes par lesquels S. Thomas dénomme cette opération : extase et ravissement ou rapt. Extase est grec et rapt est latin (2) ; extase est plus exclusivement de la langue philosophique, rapt du vocabulaire théologique. L'extase dénote plus spécialement l'activité, par laquelle l'intelligence s'élève au-dessus des sens et d'elle-même pour se fixer en Dieu ; le rapt implique une idée de violence (3), le ravissement de l'intelligence par l'attraction divine qui la jette éperdue devant les splendeurs célestes. L'une marque les limites de l'effort humain, l'autre implique nécessairement un secours surnaturel (4). Le rapt marque donc un degré au-dessus de l'extase : celle-ci n'embrasse que le divin, celui-là se termine à l'essence même de Dieu. Au demeurant leurs conditions générales et leurs effets essentiels sont les mêmes. Tous les deux sont le hors soi, qui transpose l'âme, en dehors de sa condition normale, dans l'ordre du divin (5).

L'extase, ou le rapt, est essentiellement une abstraction des sens d'abord, et en outre de toutes idées autres que celle en laquelle se fixe l'intelligence, c'est-à-dire l'idée divine (6). Nous avons déjà expliqué pourquoi l'intelligence doit s'abstraire des conditions corporelles (7). C'est par sa nature corporelle que notre âme est bornée à la connaissance des choses matérielles, et qu'elle ne peut connaître en elle-même les choses spirituelles et particulièrement l'essence divine. C'est donc seulement en se dégageant du sensible qu'elle peut atteindre à la connaissance directe du monde spirituel. Nous constatons en effet que pendant le sommeil et les divers états où l'on peut s'abstraire des sens — *in somniis et in alienationibus a sensibus*

(1) *In intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur..., ex hoc ipso quod in eo de puritate remanet, inest ei facultas ad ea quæ sunt pure immateralia contuenda. Et ideo oportet si aliquando præter communem modum ad summum immaterialium videndum, scilicet divinam essentiam, elevatur, quod saltem in illo actu positus, ab intuitu materialium abstrahatur.* XV-5. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 3. — *Anima nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia... sed quanto magis abstrahitur a corporalibus, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior.* I-83 ; XXI-153. S. T. I. Q. XII. a. 11. — *Etiam in hac vita, quanto anima magis a corpore abstrahitur, tanto magis a substantiis spiritualibus influxum recipit cognitionis.* XI-555. C. Sent. IV. D. L. Q. I. a. 1. — (2) *Extasis græce. latine dicitur excessus mentis.* IV-447. S. T. I. II. Q. CLXXV. a. 2. vid. 3. — (3) *Raptus violentiam quamdam importat.* IV-446. S. T. I. II. Q. CLXXV. a. 1. — (4) *Iste modus quo aliquis elevatur ad divina cum abstractione a sensibus non est homini naturalis... quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quod elevetur mens a Déo per raptum, non est contra naturam... sed supra facultates naturæ.* IV-446. S. T. I. II. Q. CLXX a.V. 1. — (5) IV-446 ; XIV-634, 639. S. T. I. II. Q. CLXXV. a. 1. — (6) *In raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem.* XIV-634. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 1. — (7) XXI-153. Ad. Cor. II. C. XII. l. 1..

corporis — l'intelligence devient plus apte à percevoir les révélations divines et les prévisions de l'avenir (1).

L'extase, pour S. Thomas, a donc un premier fondement dans l'observation (2). C'est un fait d'expérience que dans certains cas la contrainte des sens extérieurs tout au moins cesse de s'imposer et qu'il en résulte pour l'âme une singulière liberté et une particulière clairvoyance. C'est un premier pas vers l'extase, mais qui ne résulte encore que de conditions purement organiques : le sommeil, la folie, etc... Le contrôle des sens extérieurs suspendu, deux forces contraires peuvent l'emporter, et nous emporter hors de notre état normal (3) : ou la pure animalité et, à son service, le débordement des sens internes, ou l'âme spirituelle triomphante dans un corps dominé et pour ainsi dire ignoré. D'où deux formes de l'extase, qui, sous un nom commun et avec des manifestations extérieures, parfois similaires, sont aux antipodes l'un de l'autre, l'une nous ravalant au-dessous de nous-mêmes, l'autre nous portant aux sommets (4).

Non moins que les sens externes, les sens internes, l'imagination en particulier, sont pour l'intelligence un secours nécessaire, en même temps qu'un obstacle et un danger. C'est le second dépouillement à réaliser (5). L'intelligence qui comprend normalement par le moyen des phantasmes, garde son aptitude à les utiliser, mais dans l'extase elle s'en abstrait (6). L'image n'est la condition que de la connaissance ordinaire. Dieu ne se peut voir dans une représentation quelconque de lui-même. L'intelligence, dans l'extase, ne cherche plus la vérité dans des symboles, elle l'atteint en elle-même ; il y a contact immédiat ; elle ne se forme même plus de verbe ou de conception mentale, au moins dans la vision divine, parce que le regard, perdu dans l'infini de Dieu, ne se réfléchit pas sur lui-même pour sentir qu'il voit, et ne pourrait au surplus que s'en former une idée limitée, inadéquate et à l'objet de sa contemplation et à sa contemplation elle-même (7). L'activité physique est en quelque sorte suspendue ; toute la vie se

(1) *Virtus temperantiæ quæ a corporis delectationibus retrahit animam præcipue facit homines ad intelligendum aptos ; homines etiam dormientes quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris, ex superiorum impressione, aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt ; et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis, quanto magis fit retractatio a sensibus corporeis.* XII 217 ; I-83. S. C. G. II. C. LXXXI. — (2) *Experimur quod anima humana quando magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus, sicut patet in dormientibus et alienatis qui etiam quædam futura prævident.* XV-423. QL. III. Q. IX. a. 21. — (3) Nous avons donc un état normal caractérisé par l'équilibre des sens et de l'intelligence et deux autres conditions extrêmes où l'emportent, dans l'une les sens internes, dans l'autre la seule intelligence. Ce sont les sens externes qui maintiennent en nous ce juste équilibre. — (4) *Tunc ergo homo efficitur extra se secundum cognitionem quando removetur ab hac naturali dispositione cognitionis qua est ut intellectus ab usu sensuum et sensibilium rerum abstractus, ad aliqua* [illegible]*, quod quidem contingit dupliciter : Uno modo per defectum virtutis, sicut in phreneticis et aliis mente captis, et hæc quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis sed potius depressio.... alio modo fit per virtutem divinam et tunc proprie dicitur elevatio quia... abstractio quæ fit virtute divina, et est supra hominem est aliquid altius quam sit hominis natura.* XXI 153. XII 317. Ad Cor. II C. XII. l. 1. — (5) XIV 639. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 2. — (6) IV-[illegible]. S. T. II. II. Q. CLXXV. a. 5 et 6. — (7) [illegible] *nem imaginariam, sed ad intellectualem, quæ* [illegible] *facta aversione a sensibus minus quam in morte sed plus quam in somno.* XV [illegible] QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 4.

concentre dans les parties supérieures de l'intelligence ; le corps lui-même subit parfois cette attraction sublime de l'âme, et, comme dans certains ravissements, cesse d'obéir aux lois de la matière.

S. Thomas examine longuement, à propos du rapt de S. Paul, si l'âme, dans l'extase qui va jusqu'à la vision divine, peut même quitter momentanément le corps. Il ne résoud pas la question et se borne à expliquer que S. Paul lui-même ne l'a pas su. Sans tenir la chose pour impossible, il n'estime pas que la séparation effective de l'âme et du corps soit nécessaire pour une vision immédiate momentanée (1). Il ne croit pas davantage nécessaire d'admettre la suspension des opérations végétatives ; mais il sait l'union étroite du physique et du moral, et il note d'une plume avertie l'influence soit des opérations organiques sur celles de l'extase, soit de l'extase sur la vie inférieure du corps (2).

L'abstraction des sens est donc une condition absolue de l'extase, parce qu'ils sont un obstacle à l'acte pur de l'intelligence, et même une souillure (3). Il faut leur silence ou leur suspension, pour que l'âme reçoive l'action des substances intellectuelles et comprenne sur leur mode. Mais cette abstraction s'impose pour une raison plus inhérente encore à notre intelligence, et que l'expérience atteste pareillement : l'impossibilité où est notre attention de se fixer en même temps sur plusieurs objets, alors surtout que, comme dans l'extase, cet objet est la beauté divine elle-même qui épuise l'admiration. Aussi cette attention doit-elle nécessairement se détourner non seulement du monde matériel dont les sens lui présentent l'image et qui est l'opposé du divin qui s'offre à elle, mais encore de toutes autres idées qui ne seraient pas l'unique qui sait la ravir (4).

S. Thomas a scruté avec une grande pénétration psychologique cette forme d'inhibition de l'attention. Nous ne pouvons considérer fortement une idée, concentrer notre attention sur un point qu'en nous abstrayant des autres (5). La raison en est que nos facultés poussent leurs racines dans la profondeur d'une même âme, dont elles sont les instruments en vue de l'action ou de la passion. Or l'activité de cette âme, sinon de par sa nature propre, au moins parce qu'elle

(1) *In raptu Pauli non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma ; fuit autem necessarium intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilium perceptione.* IV-451 ; XV-6. S. T. II. II. Q. CLXXV. a. 5 et 6. — (2) *Ab illa unione qua anima corpori unitur ut forma, similiter nec requiritur abstractio ab operibus animæ vegetabilis... Per accidens tamen potest ex altera (anima vegetabili) alteri (animæ intellectivæ) impedimentum provenire, in quantum intellectus accipit a phantasmatibus quæ sunt in organis corporalibus, quæ oportet per actum vegetabilis animæ nutriri et conservari, et sic per actus nutritivæ potentiæ, eorum dispositio variatur et per consequens operatio potentiæ sensitivæ a qua intellectus operatio impeditur, sicut patet in somno et post cibum ; et e converso per hunc modum operatio intellectus impedit operationem animæ vegetabilis in quantum ad operationem intellectus requiritur operatio imaginativæ, virtutis ad cujus vehementiam oportet caloris et spirituum concursum fieri et sic impeditur actus virtutis nutritivæ per vehementiam contemplationis, sed hoc non habet locum in illa contemplatione qua Dei essentia videtur cum talis contemplatio imaginationis operatione non indigeat.* XV-7 ; IV-451. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 4. — (3) XV-6. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 4. — (4) *Cum attentio fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur.* II-229. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. — (5) *Unius animæ non potest esse nisi una intentio.* II-258. S. T. I. II. Q. XXXIV. a. 3.

est limitée par la matière, est elle-même réduite et ne peut donc s'exercer fortement, surtout quand il lui faut se tendre à l'extrême comme dans l'extase, que sur un point unique, et forcément elle doit s'abstraire de tout ce qui n'est pas lui. Plus l'âme sera close au reste des choses, plus concentrée sera son action sur la fin qu'elle se propose (1). L'âme tendue vers Dieu se dégagera donc naturellement et des sens et de l'imagination et de toute considération, qui ne serait pas celle de l'attrait souverain. Sous cet aspect, l'extase n'est ainsi que la plus haute forme de l'abstraction qui, commencée avec les sens, se poursuit, nous avons dit comment, dans les opérations intérieures de l'intelligence jusqu'aux plus hautes, et s'achève dans l'extase, qui concentre ainsi pour un seul acte et sur un seul objet la multiplicité des opérations éparses tout d'abord sur l'infini des choses. La connaissance rationnelle est essentiellement mobile et dispersée ; l'extase est, de sa nature, une et immuable : elle nous introduit dans l'éternité.

Mais pour s'arracher ainsi à soi-même, dominer et en quelque sorte supprimer l'élément sensible si tenace en nous, il ne suffit pas assurément d'un acte quelconque d'intelligence, puisque cette intelligence ne peut normalement s'exercer sans lui. Il y faut, dit S. Thomas, non seulement les conditions de pureté requises pour la contemplation, et plus parfaites encore (2) ; il y faut même, généralement, dans le rapt et pour la perfection de l'extase, un secours surnaturel, le même qui est requis pour la vision divine (3). De la part de l'intelligence elle-même il faut une tension suprême, une véhémence de contemplation — *per actum vehementissimum* — déterminée par la vue même de Dieu, car la seule vision de l'essence de Dieu peut produire en nous cet absolu détachement (4).

Encore l'intelligence seule n'y suffirait-elle pas. Plus nécessairement que dans la contemplation où il restait au second rang, dans ses causes sinon dans ses effets, l'élément affectif concourt, sur le même plan que l'intuition, à produire l'extase (5). Et il faut également que l'affectivité soit portée à son degré extrême : seul un sentiment violent et qui nous possède tout entiers peut nous détacher de tout ce qui n'est pas lui (6). Ce sentiment unique, c'est l'amour. Car, précisément, le caractère essentiel de l'amour, pour S. Thomas, fidèle ici surtout à la doctrine de Denis, est de nous jeter hors de nous-mêmes. L'amour est naturellement extatique, parce que l'amour cherche en dehors de lui-même la perfection aimée (7) ; et, si comme en Dieu, il a cette perfection inhérente à lui-même, pour aimer, il la

(1) II-276. S. T. I. II. Q. XXXVII. a. 1. — (2) XV-3 ; XIX-308. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 3. — (3) *Lumen (gloriæ) recipitur in aliquo per modum passionis quasi pertranseundo, ut in raptu.* XV-115. QQ. D. de Ver. Q. XX. a. 2. — (4) XV-5 ; II-436 ; XXI-153. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 3. — (5) *Extra seipsum efficitur homo et per appetitivam virtutem et per cognitivam.* XXI-153 ; IV-447. Ad Cor. II. C. XII. l. 1. — *Extasim facit amor dispositive in quantum facit meditari de amato ; intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis ; sed secundum extasim amor facit directe ; simpliciter quidem amor amicitiæ... Secundum quid amor concupiscentiæ... In amore amicitiæ affectus simpliciter exit extra se quia vult amico bonum.* II-230. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. — (6) IV-447. S. T. II. II. Q. CLXXV. a. 1 et 2. — (7) *Amor amantem extra se ponit et eum quodammodo in amatum transfert.* I-159 ; II-229. S. T. I. Q. XX. a. Vid. 1.

pose, toujours divine, en dehors de lui-même : d'où son Esprit et d'où les créatures (1).

Plus encore que dans la contemplation, nous trouvons l'amour à tous les degrés du développement de l'extase. Il est à son point de départ ; c'est lui qui dispose à l'extase en nous faisant méditer sur l'objet aimé. Il faut non-seulement s'arracher à toute autre préoccupation, mais il faut s'emplir la pensée et se gonfler le cœur de l'objet qui nous ravit. Et qui le sait mieux faire que l'amour ? (2). C'est préparer l'extase, ce n'est pas encore la produire. Si le premier mouvement de l'amour, l'amour de concupiscence, nous fait tendre à l'aimé avec la pensée égoïste de le posséder pour nous-mêmes, par contre l'amour d'amitié — *quia vult amico bonum* — nous tire vraiment hors de nous-mêmes, pour ne voir, ne vouloir et n'aimer que la perfection de l'aimé (3). Cet amour a une force de transformation qui transporte en quelque sorte celui qui aime en l'aimé (4). Ce n'est pas une simple métaphore de dire que dans les transports de l'amour nous voudrions être celui que nous aimons ; le cœur se fond en nous, tout l'être semble se dissoudre, et, tout naturellement, de même que dans l'attraction du pur intelligible, le sensible et les sens s'effacent pour ne laisser que la seule intelligence en face de son objet, de même et mieux encore, dans cette liquéfaction de l'être sous l'action de l'amour, tous les éléments impurs ou étrangers tombent, et l'amour vainqueur s'écrie avec S. Paul : *Jam non vivo ego, vivit vero in me Christus* (5).

Car on entend bien que pour S. Thomas, ce degré d'amour et d'extase ne peut aller sans la grâce de la charité divine. A quel moment précis s'insère dans la contemplation et dans l'extase l'élément surnaturel ? Il serait difficile de le déterminer. La chose au surplus dépend des dispositions affectives d'un chacun. Eléments naturel et surnaturel ne sont pas choses qui s'excluent, ni même s'opposent. L'extase, pour extraordinaire et surhumain que soit le procédé, reste assurément, au moins en un certain degré, dans les capacités humaines, surtout dans sa partie proprement intellectuelle. Nous avons expliqué quel est le développement, suréminent sans doute, mais naturel, de notre intelligence (6). Sa partie affective elle-même ne fait que développer les tendances de notre volonté dont l'amour, même appliqué aux créatures, prend instinctivement la forme de l'extase (7). Cependant la vision divine que peut comporter le rapt la dépasse incontestablement (8). D'autre part, il n'est pas moins sûr que si l'extase naturelle peut atteindre par ses seules forces un assez haut degré de perfection, elle monte, et bien plus vite, et plus haut, lorsqu'elle s'adjoint les secours surnaturels qui tous gravitent

(1) *Ipse Deus propter amorem est extasim passus.* II-229. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. — (2) II-229. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. — (3) II-230. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. — (4) XV-415 ; X-307. Quodl. III. a. XVII. — (5) XXIX-425, 460, 456. de Div. Nom. C. IV. l. 1. — L'Eucharistie surtout est la source profonde et de l'amour divin et des ravissements extatiques. — (6) XIV-634. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 1. — (7) IV-446. S. T. II. II. Q. CLXXV. a. 1. — (8) De même S. Thomas tient que l'abstraction des sens dans le rapt ne peut se produire sans un secours surnaturel, mais qui pourrait être l'œuvre des démons. XIV-446, 639. QQ. D. de Ver. Q. VI. a. 1 et Q. XIII. a. 2.

autour de la grâce sanctifiante : charité, vertus, dons, grâces gratuites, révélations, prophéties, etc... (1).

Ainsi, par les deux tendances supérieures d'elle-même, par l'intelligence, et par la volonté, l'âme tend à l'extase, tend à sortir d'elle-même, pour se retrouver elle-même, puisqu'aussi bien c'est à sa source qu'elle remonte. Et l'extase se définit tout entière dans le hors soi : *Pati extasim est extra se poni* (2).

Que devient alors l'âme dans cette sorte de face à face avec la divinité ? Que voit-elle ? Qu'éprouve-t-elle ? En rejaillit-il quelque éclat que la plume puisse retracer ? S. Thomas, qui en a exposé très longuement les conditions et les degrés, est assez sobre de détails sur l'acte même de l'extase. Cela tient d'abord au caractère de la vision extatique qui dépasse le mode ordinaire de connaître et donc de s'exprimer. Comment rendre avec des mots ce que les plus subtiles images sont impuissantes à représenter ? De plus, les derniers degrés de l'extase ne se peuvent franchir qu'à l'aide de grâces toutes spéciales que Dieu réserve à ses saints. Que S. Thomas en ait été favorisé, le récit de ses biographes ne laisse pas de doute à ce sujet ; mais précisément ils nous disent qu'après avoir entrevu les mystères de la réalité divine il s'arrête d'écrire. Le divin se contemple et ne se raconte pas, au moins en la langue des hommes. Au reste nous eût-il révélé quelque chose de l'ineffable, que nous n'irions pas plus avant aujourd'hui, parce que ce serait entrer dans l'ordre proprement surnaturel : ce sera l'œuvre d'un autre jour.

Ces effets au surplus sont différents, suivant les divers degrés de l'extase qui correspondent eux-mêmes aux divers degrés de l'abstraction des sens, depuis la démence des phrénétiques, qui n'est qu'une dégradation de l'homme (3), jusqu'à la vision même de Dieu qui est le terme de la vie future et du bonheur, en passant par les étapes intermédiaires du sommeil et des songes, où l'intelligence déjà plus libre du côté des sens, commence à pressentir le futur, avec les ascensions graduelles et généralement concordantes de l'intelligence et de l'amour, et les ravissements du rapt où Dieu lui-même, devant notre impuissance, nous tire à lui violemment et nous découvre en sa très pure essence la source et la perfection de l'être (4).

Ce sont les effets de l'amour dans l'extase dont S. Thomas nous a le plus surabondamment parlé ; ils sont au reste les plus sensibles, les moins mystérieux, puisqu'ils ne sont que le rejaillissement dans la volonté et l'affectivité de l'illumination et du bonheur substantiel de la vision. Ils sont les mêmes, sur un mode plus intense, que ceux de la contemplation. Nous essaierons de les préciser tout à l'heure en caractérisant le mysticisme de S. Thomas ; n'en retenons pour l'instant que ces quelques mots de suavité amoureuse et discrète qu'il

(1) IV-436, 446, 451 ; XIV-634, 639. S. T. II. II. Q. CLXXIII. a. 3. — (2) II-229 ; IV-451 ; XXI-153. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. — *Describitur a magistris : Raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam, vi superioris naturæ, elevatio.* XIV-634. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 1. — *Excessus mentis, extasis et raptus omnino in Scripturis pro eodem accipiuntur et significant elevationem quamdam ab exterioribus sensibus quibus naturaliter intendimus ad aliqua quæ sunt super hominem.* XIV-639. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 2. — (3) IV-447. S. T. II. II. Q. CLXXV. a. 2. — (4) XII-217 ; XIV-619, 634, 639 ; XXI-153 ; IV-447. S. C. G. II. CLXXXI.

emprunte à Jean Damascène : *Delicata est divina consolatio quæ non datur admittentibus aliena* (1).

Si, pour les raisons exposées, nous ne voulons pas entrer plus avant dans le détail des phénomènes intellectuels, il est bon cependant d'en signaler un d'ordre relativement inférieur, mais qui éclaire d'un jour très net le caractère de l'extase : c'est la prévision des futurs, que S. Thomas, avec l'antiquité, nous donne comme une des possibilités singulières de l'âme, dès qu'elle se dégage des sens, fût-ce simplement par le sommeil (2). S. Thomas y joint cependant une restriction, non sur le fait, mais sur son explication. Il ne veut pas qu'on entende par là que l'intelligence, momentanément libérée des sens, retrouve sans eux, en elle-même, les idées qui y seraient naturellement et au préalable déposées, comme le veut Platon. Pour lui, l'intelligence en cet état serait seulement plus apte à recevoir l'impression et les communications des substances supérieures et de Dieu en particulier.

Cela fait une nuance, mais, à aller au fond des choses, à peine perceptible. Car, tout d'abord, entre les idées innées de Platon et celles infuses par l'illumination la différence n'est guère que des mots. Et de plus, même pour S. Thomas, à la mort, l'âme comprendra naturellement et de plein droit sur le mode angélique, possèdera en elle des idées innées ou infuses et connaîtra par leur moyen. De ces idées, elle n'aura l'usage qu'à ce moment, soit. Mais, puisqu'elles lui sont ou lui seront naturelles, pourquoi les lui faire infuser seulement au moment de la mort, sans autre raison déterminante ? et pourquoi ne pas supposer plus naturellement — et cela S. Thomas ne l'exclut pas positivement, et cela est dans la logique de son système — que l'âme a, dès sa création et de par sa nature spirituelle, toutes les idées infuses par lesquelles elle doit comprendre après la mort, mais qu'elle ne peut utiliser tant qu'elle est liée aux sens, qu'elle entrevoit cependant dès que ses chaînes se relâchent un peu, même dans le sommeil, et surtout dans l'extase ? L'explication, envisagée de ce point de vue, semblerait plus cohérente. A notre avis du reste, S. Thomas ne l'exclut qu'apparemment, et pour ne pas admettre les idées innées dans l'exercice normal de notre connaissance ; mais lui-même reconnaît que la connaissance extatique est un procédé extraordinaire et qui met en activité, sinon des facultés nouvelles, au moins dans des conditions inusitées. Et dès lors, dans cette explication, avec ou non la restriction de S. Thomas, la prévision des futurs, comme tout le mode de connaissance intuitive et en quelque sorte visuelle de l'extase, devient chose facile à entendre. Quand elle connaît sans l'aide des sens, et comme le font les anges, l'intelligence lit directement dans le rayon intelligible divin infus en elle. Dans les idées divines, avons-nous dit, tout est contenu, tout est en tout, au moins pour les intelligences qui ont la capacité de l'y voir. Aussi avons-nous vu les anges percevoir tout l'objet de leur connaissance dans des idées de

(1) XV-3. QQ. D. de Ver. Q. XIII. a. 3. — (2) *Anima habet quamdam vim sortis ut ex sui natura possit futura cognoscere.* I-548. S. T. I. Q. LXXXVI. a. 4. — *Et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum.* XI-555. C. Sent. IV. D. L. Q. I. a. 1. — *Et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et extasim passis quanto magis fit retractio a sensibus corporeis.* XII-217 ; XV-423. S. C. G. II. C. LXXXI.

moins en moins universelles, de plus en plus fractionnées, à mesure qu'ils se situent plus bas dans la ligne des intelligences : mais dans ces idées ainsi réduites, ils voient tout l'être qui leur est inférieur. Ainsi pour l'âme élevée, fût-ce momentanément, à leur condition. Dans les idées ou espèces intelligibles qui lui sont alors perceptibles, elle voit tout ce que ces idées contiennent, et par conséquent dans les causes leurs effets, et ainsi l'avenir écrit dans ses causes.

C'est là le premier degré de la connaissance extatique, dont nous savons que les progrès se mesurent au détachement des sens, puisqu'aussi bien les sens sont le véritable empêchement de l'intelligence. Le plus élevé qu'on puisse lui assigner, c'est la vision immédiate de Dieu, même en cette vie. S. Thomas l'a-t-il admise et dans quelles conditions ? La théologie et la philosophie elle-même en présentent des exemples nombreux. L'alexandrinisme et la philosophie arabe en faisaient le terme naturel de la connaissance et l'objet du bonheur. Les Ecritures, tout en reportant la vision divine dans l'au-delà en tant que fin dernière de l'homme, font cependant le récit de multiples apparitions où Dieu se serait révélé face à face. Une certaine école même veut voir, dans les diverses apparitions que mentionne l'Ecriture, autant de véritables théophanies. S. Thomas est plus réservé. D'une part, il n'admet pas que la vision divine immédiate soit possible naturellement : l'intelligence humaine, de par ses limites d'être fini, comme les anges eux-mêmes, ne peut jamais que s'élever à la connaissance des notions spirituelles créées, en exercice normal dans l'autre vie, et accidentellement par l'extase en celle-ci. L'essence infinie de Dieu dépassera toujours les capacités de toute intelligence créée. Par destination surnaturelle, et avec des moyens proportionnés, la vision divine devient notre destinée normale, mais pour l'autre vie seulement. Dans les conditions actuelles ce n'est qu'accidentellement et imparfaitement, sans lui faire produire tous ses effets, que Dieu l'a parfois accordée. S. Thomas ne l'admet, avec Augustin, que pour deux cas précis : la vision mosaïque du Sinaï et le rapt paulinien, toutes les autres apparitions mentionnées dans l'Ecriture n'ayant eu lieu que par l'intermédiaire des anges ou d'une vision de l'imagination (1). Mais ce sont là questions à reprendre plus tard pour de plus amples explications.

IV

Le mysticisme de S. Thomas

« *Sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae, ait Augustinus. Et hoc manifestum est* (2) ».

Avec l'extase nous sommes arrivés aux limites extrêmes de la connaissance humaine. L'objet connu et le sujet connaissant se sont dématérialisés ; l'intelligence et l'intelligible se sont rapprochés de l'unité autant qu'il est possible ; ils se sont reconnus et sentis issus

(1) I-593 ; IV-449 ; XI-503 ; XII-307 ; XIV-573, 634, 636, 639 ; XV 2, 3, 4, 6, 84. — S. T. I. Q. XCIV. a. 1. — S. T. II. II. Q. CLXXV. a. 3. — C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7. — (2) XXVII-145. Op. Var. 3. (E. R. 4). C. II

du même être, et ils ont deviné en Dieu leur identité complète. Mais, avant d'indiquer comment la connaissance naturelle se complète encore et s'achève dans la connaissance surnaturelle, il nous faut dire un mot de ce qui paraît à beaucoup une énigme ou une contradiction et qui est le mysticisme de S. Thomas.

La vie de S. Thomas s'est achevée dans l'extase. D'autre part le soin avec lequel il se garde de toute émotion mystique, et même de tout enseignement doctrinal sur cette matière, peut favoriser une opinion que nous avons tout d'abord partagée, à savoir que le mysticisme n'est pas pour S. Thomas matière d'enseignement, ni enseigne à suspendre, qu'il le tient pour œuvre essentiellement personnelle, que l'Eglise assurément aime voir fleurir dans les âmes, mais assez peu s'énoncer en maximes dans les livres (1). Et cela ne laisse pas d'avoir un aspect de vérité. Cependant si S. Thomas n'a pas jugé utile ou possible d'assigner des règles à la mystique et de la livrer en formules (2), il lui a du moins marqué dans la connaissance et la vie humaine sa place et ses conditions essentielles avec une hauteur de vues et une clarté rares.

Le mysticisme, pour beaucoup, revêt encore un air de cabale et de mystère, accessible seulement après initiation rituelle et par le moyen de pratiques théurgiques. S. Thomas l'a réintégré non seulement dans la grande vie chrétienne, mais dans la tradition philosophique elle-même et parmi les procédés ordinaires, quoique supérieurs de la connaissance. Il est le fait non de quelques âmes bizarres, mais la voie large et ouverte à tous, à tous ceux qui, ayant compris la valeur des choses, cherchent au-delà du sensible les véritables réalités. Il n'est autre chose que la série des degrés ou des états décrits dans la contemplation et dans l'extase et préparatoires à la vision divine. Il est le procédé et la condition de l'âme qui va directement à Dieu, le cherchant et le percevant, le sentant en quelque sorte sous le voile des symboles par lesquels il se manifeste à nous, jusqu'à ce qu'il lui plaise de la toucher plus intimement par des révélations plus immédiates de lui-même (3), qui ne sont pas de pures intellections, encore moins des évidences, mais comme des pressentiments de lui-même. Si nous pressons un peu les éléments naturellement un peu vagues du mysticisme, nous pouvons les ramener à deux points essentiels : une méthode intuitive et non plus déductive, qui ne raisonne plus, mais glisse d'idées en idées, de vues en vues,

(1) Soit que la matière prête à de trop faciles et dangereuses erreurs, soit que l'âme mystique dans son commerce direct et prolongé avec Dieu, acquière une indépendance qui se prête mal aux exigences ou nécessités administratives d'une société basée sur le principe d'autorité. Au surplus, il n'y a pas à proprement parler de formules qui exposent les recettes de la mystique. On la vit, on ne l'exprime pas en dogmes. Ceux qui en ont formulé les principes ont presque tous été condamnés, car elle tend à confondre Dieu et l'âme, à ramener par trop l'âme à Dieu, ou à faire descendre un peu trop Dieu dans l'âme. — (2) S. Thomas n'a pas établi d'étude *ex professo* du mysticisme, du moins sous ce nom. Mais il a longuement et à plusieurs reprises exposé les conditions de la vie contemplative ; il a analysé avec autant de finesse que d'élévation l'amour qui est le grand ressort de la vie mystique ; enfin son cœur a trouvé une expression directe de son sentiment du divin dans les commentaires de l'Ecriture, surtout du Cantique, de Job, d'Isaïe et de S. Jean. — (3) *Docemur non solum per scripturas et creaturas sed etiam interius.* XVIII-363. In Ps. Dav. XXIV.

pénètre par tension et non plus par détour de l'esprit, et va à Dieu, comme la nuit le regard aux étoiles, lumière mystérieuse qui ne se livre qu'en se voilant et attire par ses secrets autant que par ses clartés (1) ; un élément affectif qui à la fois précède, accompagne et suit l'opération intellectuelle, la détermine, l'amplifie et en reçoit elle-même une progression illimitée. Il est caractérisé par l'union étroite de l'intelligence et de l'amour (2) et il prend ainsi l'être tout entier, puisque sa condition est de se dégager le plus possible de l'élément corporel et de la matière ou de la dominer. Sa formule, selon l'expression de Grégoire, est de sentir la vérité, parce que, d'une part, il l'aime et y adhère de toutes ses forces spirituelles, et que, de l'autre, incapable encore d'aborder en face la pure absolue vérité, il la cherche, la devine, et y tend de ses désirs, de ses besoins, de son instinct et de son amour plus que de ses yeux. Ainsi se comporte l'âme dans la contemplation ; ainsi, et mieux dans l'extase. Or, nous avons montré que contemplation et extase ne sont que le développement naturel de notre connaissance, le dernier degré de la dématérialisation de notre intelligible et de notre intelligence, la mise en contact immédiat des deux facteurs de la connaissance jusque-là séparés par l'écran du sensible ou les détours de la raison. Le mysticisme, par ses deux procédés de la contemplation et de l'extase, est donc la perfection de la connaissance intuitive de la sagesse à laquelle il ajoute les lumières et les pressentiments de l'amour, comme l'intuition de l'intelligence était la perfection de la raison. Ce sont degrés successifs dirigés vers une même fin : la possession de la pleine et complète vérité, et non pas procédés opposés ou divergents. Non seulement l'un n'exclut pas l'autre, mais ils se supposent et se complètent, ils s'entr'aident et se contrôlent. Ainsi avons-nous vu S. Thomas exiger du contemplatif une forte culture littéraire pour le garder de certains égarements. Il faut nécessairement partir d'en bas, des sens, d'où nous tirons non pas toute notre connaissance, mais tous les matériaux sur lesquels travaillera l'intelligence ; et il faut non moins nécessairement, sous peine de laisser inachevé l'édifice de notre connaissance, monter jusqu'en haut, c'est-à-dire jusqu'à Dieu, et à cet effet, mettre en œuvre graduellement les facultés et les procédés proportionnés à l'objet de nos recherches et de notre considération. Le mysticisme en est le dernier et le plus achevé, parce qu'il met en jeu les facultés supérieures de l'âme, intelligence et amour, en ce qu'elles ont de plus élevé.

La vie mystique a donc son développement naturel dans les formes intellectuelles de la contemplation et de l'extase. Mais de ce côté elle trouve bientôt des limites, gênée qu'elle est par l'obscurité de la matière. Par contre son expansion affective est indéfinie, car, si l'amour dans les conditions actuelles ne produit pas encore tous ses effets, il n'aura même pas besoin d'être transformé et exhaussé par un secours spécial pour la possession de Dieu comme l'intelligence en vue de la vision divine. De plus ses manifestations et ses applications, parce

(1) XVIII-402. In. Ps. Dav. XXX. — (2) *Intellectus vel etiam affectus sunt quasi quædam foramina et rimulæ per quas ad nos Christus ingreditur.* XVIII-643. In. Cant. C. V.

qu'elles retentissent sur toute l'activité et commandent à toutes les facultés de l'âme, à toutes les modalités de la vie, revêtent des formes innombrables. Aussi s'explique-t-on que S. Thomas lui-même fasse consister la vie contemplative ou mystique dans la saveur du divin et dans sa recherche affective plus encore que dans la connaissance. Sans songer à en faire ici un exposé même succinct, nous voudrions en préciser les traits les plus caractéristiques. A l'encontre de beaucoup de mystiques qui se plaisent à faire de la vie intérieure une sorte de transposition supérieure de la vie des sens, S. Thomas a écarté tout ce vocabulaire d'une affectivité presque voluptueuse où les sens qu'il s'agit de vaincre apportent un indispensable concours. Il n'a pas établi de théories des sens spirituels, et si parfois il parle du goût des choses divines et du parfum du Christ (1), c'est que le terme purement spirituel fait défaut ou que le texte qu'il commente le lui impose. Même en langage d'amour il est spiritualiste et il préfère la justesse de l'idée à la vivacité de l'image.

La vie mystique est une vie d'amour et ne peut être que cela ; car l'amour est le premier et le dernier mouvement de la volonté (2). Il est la source et le terme de tous nos autres sentiments (3). Supprimez l'amour, il n'y a plus ni joie ni tristesse (4). Il est le moteur universel : tout procède de l'amour (5). S. Thomas l'analyse dans toutes ses nuances (6), le définit sous tous ses aspects (7). Il le distingue de la charité ou amour surnaturel (8). Il le considère dans ses causes et dans ses effets (9). Mais il est un surtout de ses caractères auquel il revient sans cesse et dans lequel se révèle le mieux la nature de l'amour ; c'est l'union qu'il provoque entre les cœurs qui s'aiment.

(1) XXIX-289. — (2) *Primus motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est amor.* I-158 ; II-275. S. T. I. Q. XX. a. 1. — *A charitate omnia procedunt sicut a principio et in caritate omnia ordinantur sicut in finem.* XX-260. In Joan. C. XV. l. 2. — (3) *Omnium (delectare, desiderare, odisse, etc...) amor et unum principium et communis radix invenitur.* XII-507. S. C. G. IV. C. XIX. — (4) *Amore sublato, neque gaudium erit... neque tristitia.* XXVII-130 ; II-293 ; IX-425 ; XX-260 ; XXI-168. — (5) *Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.* II-232. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 6. — (6) I-158 ; II-218, 219, 233, 406 ; IX-354, 413, 425, 429, 430, 457 ; XXIX-450. 459. S. T. I. Q. XX. a. 1. — S. T. I. II. Q. XXV. a. 2. — C. Sent. III. D. XXIII. Q. II. a. 1. — De Div. Nom. C. IV. l. 9-11. — (7) *Immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis.* II-222 S. T. I. II. Q. XXVI. a. 2 et 3. — *In appetitu animali seu intellectivo amor et consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens.* II-235. S. T. I. II. Q. XXIX. a. 3 et 4. — *Amor nihil aliud est quam quædam transformatio affectus in rem amatam.* IX-420. C. Sent. III. D. XXXVII. Q. I. a. 1. — *Amor dicitur quædam unio amantis et amati.* XV-263. QQ. D. de Ver. XXVI. a. 4. — *Amare proprie est velle alicui bonum.* XIX-784. In Joan. C. III. l. 3. — (8) *Charitas est unio quædam spiritualis per quam quodam modo anima transformatur ad finem (superiorem). Est conformatio ad finem per amorem.* II-390. S. T. I. II. Q. LXII. a. 3. — *Charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum.* II-406. S. T. I. II. Q. LXV. a. 5. — *Charitas est quædam amicitia hominis ad Deum... fundata super communicationem beatitudinis æternæ.* III-224, 232. S. T. II. II. Q. XXIII. a. 5 et 6. — *Charitas est amor Dei.* IX-489. C. Sent. III. D. XXXI. Q. II. a. 1 et 2. — *Sicut appetitus vel amor naturalis est inclinatio quædam indita rebus naturalibus, ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quædam infusa rationali creaturæ ad tendendum in ipsum Deum.* XIV-258 ; III-218 ; XIII-285, 310 ; XIV-292. — (9) *Bonum est causa amoris per modum objecti... sed prout apprehensum.* II-224. S. T. I. II. Q. XXVII. a. 1 et 2. — *Similitudo proprie loquendo est causa amoris.* II-226 ; IX-432 ; XX-4. S. T. I. II. Q. XXVII. a. 3.

Tout amour consiste dans l'union ; l'amour est une force unitive (1). La nature de l'amour est de vouloir la présence du bien-aimé (2). Le bien-aimé est en quelque manière dans celui qui l'aime, et l'amant lui-même est entraîné par son amour à l'union du bien-aimé (3). Le bonheur de l'amant est dans l'union avec le bien-aimé (4). Par l'amour ceux qui s'aiment ne font qu'un (5). L'amour fait l'union complète (6). L'union par la charité est encore plus étroite (7). L'amour fait en nous l'union de toutes nos facultés, de toutes nos tendances, de toutes nos activités (8). Et, quand il a ainsi réalisé l'unité de notre être, il le porte d'un élan irrésistible vers Dieu, qui doit être le suprêmement aimé, parce qu'il est le bien suprême, car l'amour n'est que le désir ou la possession du bien, et, quand il se retourne en haine ou se dissout en tristesse, c'est contre qui le prive de son bien, ou parce qu'il est privé de son bien.

Ainsi l'amour tend à la même fin que toute l'œuvre intellectuelle ; il la réalise par l'affection comme l'intelligence par la connaissance ; et nous savons que c'est la grandeur de la vie mystique que d'achever à son tour cette unité, en rapprochant, dans une même recherche et dans un même désir, nos deux facultés de connaître et d'aimer (9). L'amour non seulement nous rapproche de Dieu, mais il nous y rattache ; par lui nous adhérons à Dieu. Il y a comme un contact des âmes par l'amour (10). Par l'amour nous nous unissons à Dieu (11). Il est une communication de biens (12), un commerce d'amitié (13), la chaleur naturelle de notre âme (14), une familiarité divine (15), il nous conforme à Dieu (16). C'est par lui que s'achève et se parfait notre ressemblance avec Dieu, qui est notre fin, parce qu'elle est notre perfection et notre bonheur. Par chacune de nos pensées, par chacun de nos actes, nous l'avons poursuivie, l'amour la consomme. Posés par la création à la distance extrême de Dieu, nous parvenons avec l'amour à la limite extrême où, dans la déiformité de la vision, seules les natures sont encore distinctes. L'amour est comme le pouls de Dieu, le flux et le reflux des choses : son amour à lui les a lancées de son sein dans la vie, notre amour à nous les ramène à leur source.

(1) *Amor est vis unitiva, et omnis amor in quadam unione consistit.* XXI-11 ; XV-263. Ad Cor. I. C. XIII. L. 4. — (2) *Natura amoris est quod velit dilectum præsentem habere, et si hoc non potest in re, saltem ejus præsentiam habet in cognitione.* XX-347. In Joan. C. XX. L. 2. — (3) *Amatum est quodam modo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati.* II-413. S. T. I. II. Q. LXVI. a. 6. — (4) *Omnis amor gaudet de conjunctione amati.* II-440 ; XXIX-131. S. T. I. II. Q. LXX. a. 3. — (5) *Per amorem amans fit unum cum amato.* IX-420. C. Sent. III. D. XXVII. Q. I. a. 1. — (6) *Amor facit completam unionem, sed principium unionis est in cognitione.* X-328 ; I-222 ; III-221 ; IX-419, 421, 430 ; XIV-236. C. Sent. IV. D. XIII. Q. II. a. 1. — (7) *Charitas conjungit Deo quodam modo realiter et attingit ipsum realiter.* IX-353. C. Sent. III. D. XXIII. Q. I. a. 5. — *Per charitatem anima conjungitur Deo qui est vita animæ, sicut anima est vita corporis.* XIII-460 ; III-222 ; X-314 ; XII-87. — (8) *Amor movet coordinata ad mutuam habitudinem et inferiora convertit ad superiora ut ab eis perficiantur et superiora movet ad inferiorum provisionem.* III-308 ; IX-[illegible] ; XX-[illegible]. S. T. II. II. Q. XXXI. a. 1. — (9) XVIII-613 ; XXIX-412. In Cant. C. V. — (10) *Est quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem.* II-536. S. T. I. II. Q. LXXXVI. a. 1. — (11) *Charitas facit inhærere Deo propter seipsum, voluntatem hominis uniens Deo per affectum amoris.* III-184 ; II-218, 288. S. T. II. II. Q. XVII. a. 6. — (12) III-218, 224 ; IX-432. S. T. II. II. Q. XXIII. a. 1. — (13) III-221. S. T. II. II. Q. XXIII. a. 1. — (14) XVIII-290. In Ps. Dav. 13. — (15) XVIII-360 ; XXI-12. In Ps. Dav. [illegible]. — (16) IX-361 ; XIV-253. C. Sent. III. D. XXIII. Q. II. a. 3.

La vie spirituelle commence avec le baptême qui est le mariage spirituel de l'âme avec Dieu (1). Dieu nous appelle intérieurement à la foi ; sans cet appel, notre âme ne se convertirait pas vers lui (2) ; il nous y dispose par la révélation interne et par les miracles de son Fils (3), il nous inspire ce qu'il faut croire (4). Il y a donc une double connaissance : la doctrine enseignée aux fidèles par l'autorité du dehors et l'illumination interne de l'esprit (5). Ce ne sont donc pas les apôtres, ni les prophètes qui enseignent dans l'Eglise, mais Dieu lui-même qui nous instruit intérieurement (6) ; il illumine et révèle ses secrets à ceux qui lui sont unis par l'amour (7).

En même temps qu'il inspire, il meut ; il touche nos cœurs au dedans et les fait d'instinct aller au bien (8). Sous l'action de l'Esprit, nous sommes agis plus que nous n'agissons. Il incline notre cœur à l'action, nous révèle ce que nous devons faire, en sorte que nous faisons le bien, moins de nous-mêmes que sous l'instinct de l'Esprit-Saint (9). Il nous fait sortir de nous-mêmes (10), il nous attire à lui, il est le grand désir de notre âme, sa soif ardente,. sa chaleur naturelle, sa lumière,sa vie (11).Alors il habite en nous (12),il se fait l'époux de notre âme (13) ; l'époux parfois s'éloigne (14) ; le chercher est un délice (15) ; la seule crainte est de le perdre (16), mais à son tour Dieu l'appelle (17). Alors l'âme retrouve le bien aimé et chante avec l'Epouse du cantique : *Tenui eum, nec dimittam.*

Il nous console en toutes nos tribulations (18), il fait toutes nos délices ; aussi, quand on a goûté de lui, toutes les joies du monde ne sont plus qu'amertume : *Gustato spiritu, desipit omnis caro,* dit S. Grégoire (19). Quand il a vu celui qu'il aimait, l'amour qui commençait à peine de brûler, s'enflamme et dévore tout (20).

Les effets de la grâce se multiplient avec le désir et l'amour (21) ; l'amour a quatre effets principaux : *liquefactio, fruitio, languor et fervor* (22). Il est jaloux (23) ; il aime mieux aimer qu'être aimé (24) ; il aime sentir qu'il aime (25), il aime aimer. Il est surtout source ineffable de joie, de délectation et de bonheur : le premier effet de la charité, c'est la joie (26), pas de joie sans amour (27) : *Tota delectatio mea et potus est Deus* (28) ; *Torrente voluptatis tuæ potabis eos* (29). *Vera felicitas consistit in inhæsione apud Deum* (30). *Dulcissimus et suavissimus est somnus Christum quærere* (31).

Cependant cette connaissance adhésive où l'âme renonçant à tout,

(1) X-137. C. Sent. IV. D. VI. Q. I. a. 2. Qa. III. — (2) XX-501 ; XVIII-577. Ad Rom. C. VIII. — (3) XX-41 ; XVIII-363. In. Joan. C. VI. l. 5. — (4) XX-19. In Joan. C. V. l. 5. — (5) XX-311. In Joan. C. XVII. — (6) XX-44. In Joan. C. VI. l. 5. — (7) XX-216. In Joan. C. XIII. — (8) XX-270. In Joan. C. XV. — (9) XX-490, 515. Ad Rom. C. VIII. — (10) XVIII-349 ; II-229 ; IX-296. In Ps. Dav. 12. — (11) XVIII-487, 290, 394. XIII-463. — (12) XIX-97 ; XX-177. In Jerem. C. VII. — (13) XVIII-585, 621. In Cant C. V. — (14) XVIII-566. In Cant. C. II. — (15) XVIII-570. In Cant. C. III. —(16) XVIII-570. In Cant. C. III.— (17) XVIII-577, 585. In Cant. C. IV. — (18) XXI-61. Ad Cor. II. C. I. 2. — (19) XXIX-289. Op. Theol. 4. Serm. 6. — (20) XXVII-118. Op. Var. l. C. V et VI. — (21) XXIX-438. de Div. Nom. C. IV. l. 4. — (22) II-23. S. T. I. Q. C IX. a. 4. — (23) II-230 ; XXI-12. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 3. — (24) III-284. S. T. II. II. Q. XXVII. a. 2. — (25) III-250. S. T. II. II. Q. XXV. a. 2. — (26) III-292. S. T. II. II. Q. XXVIII. a. 1. — (27) XXVII-130 ; II-440 ; III-222 ; IX-420. — (28) XVIII-297, 556. In. Ps. Dav. 15. — (29) XVIII-439. In Ps. Dav. 35. — (30) XVIII-459, 566. In. Ps Dav. 37. — (31) XVIII-570. In. Cant. C. III.

renonçant à elle-même, haussée jusqu'à Dieu, s'unit aux rayons sur-splendides de la divinité n'est qu'une science d'ignorant (1) ; et tout ce qu'elle peut savoir de Dieu c'est qu'il est au-dessus d'elle-même et de tout ce qu'elle peut concevoir (2). Le dernier mot serait décevant, si l'au-delà ne devait enfin fixer nos recherches, notre espoir et notre amour.

V

La connaissance surnaturelle

Deum nullus cognoscit, si non se indicat ipse qui novit (3).

La vie mystique, sinon dans son principe, au moins dans son développement et surtout dans les ravissements de l'extase, dépasse les limites des moyens naturels et ne va pas sans l'aide de la grâce. Cependant nous n'avons pas atteint encore pour sa pleine vision, l'absolue vérité. Le retour à Dieu est nettement dessiné ; il n'est pas achevé ; les choses parties de Dieu n'y sont pas encore revenues tout à fait ; la *circulatio rerum* n'a pa rejoint son point de départ. Elle est cependant de l'essence du système. Il y aurait imperfection dans le principe premier, si l'irradiation créatrice ne revenait finalement se déverser à sa source première, si les choses se perdaient au cours de leur développement, comme les fleuves au désert, absorbés par la sècheresse des sables infinis. Il ne faut pas davantage que la potentialité et la matière, obstacle inerte qui divisa, épuisa et finalement éteignit le jet créateur, l'arrête tout à fait dans son retour à l'océan d'être, au *pelagus substantiæ* d'où il a jailli. L'être serait vaincu et la matière ou le non-être l'emporterait. Ce serait un non-sens (4). Aussi le principe du retour, susceptible au reste de modalités très diverses, est admis de tous ceux qui expliquent l'être par l'être, qui voient dans le réel qui s'accuse à nous une émanation, sous quelque forme que ce soit, d'une réalité supérieure et parfaite. Mais philosophes et théologiens diffèrent profondément sur les conditions et les procédés de ce retour. Pour Plotin et l'Alexandrinisme, sans remonter plus haut, l'être créé garde, au moins dans ses degrés intellectuels, assez de divin pour revenir de lui-même à Dieu dont il est sorti ; c'est le ruisseau qui naturellement revient à sa source, l'étincelle au foyer. Par contre, c'est l'essence même et la raison d'être des religions, au moins des religions révélées, d'exiger, en raison d'un fonds de pessimisme qu'elles impliquent toutes et qui semble provenir d'une idée

(1) XVIII-402. In Ps. Dav. 30. — (2) XXIX-523. de Div. Nom. C. VI. l. 4. — (3) Aug. Opusc. I. C. VIII. — (4) La philosophie de S. Thomas est foncièrement optimiste. L'acte triomphe finalement de la puissance, l'amour de la haine, l'intelligence de l'obscurité, le bien du mal et le parfait ramène à lui l'imparfait. La lutte de ces deux principes et la victoire du premier sur le second est toute l'histoire des choses ; l'intelligence de cette lutte et de cette victoire est toute la philosophie, et le triomphe, en chacun de nous, de l'intelligence, de l'amour du bien et du parfait, est toute la vie morale, toute la destinée.

de déchéance originelle dont la philosophie même n'est pas exempte(1), un secours supplémentaire de la divinité pour l'achèvement du retour. Tel est le fondement de l'ordre surnaturel.

Le dogme chrétien ne l'admet pas seulement pour les moyens, mais pour le but lui-même. Il distingue entre la destinée naturelle de l'homme qui n'irait pas au-delà de la contemplation du monde spirituel dans le rayon intelligible divin, telle que nous l'avons décrite pour les anges, et telle que nous-mêmes la commençons ici-bas dans l'extase, et la destinée surnaturelle, qui, par un don spécial et libre de Dieu, nous appellerait à la vision immédiate et bienheureuse de la divinité, en nous fournissant par surcroît les moyens de l'obtenir. Ce serait comme une seconde création (2) qui serait la reprise et le parachèvement de l'autre, celle-là définitivement victorieuse de la matière, non pas seulement pour en triompher, mais pour la dématérialiser elle-même et l'entraîner dans la gloire du Rédempteur par la résurrection et la transfiguration des corps, la terre nouvelle et les cieux nouveaux instaurés après le jugement dernier qui consacrerait ainsi cette victoire et ce retour définitifs.

La conception théologique diffère donc de la philosophique en deux points essentiels. Elle réduit d'abord, sans le supprimer certes, car elle se ruinerait elle-même en son fondement, l'élément divin de l'être créé, et, dans la même proportion, restreint sa destinée qui consiste dès lors à garder le désir de Dieu sans la possibilité effective de l'atteindre en lui-même. Puis, par un second mouvement, elle concède, et plus largement cette fois, mais alors par grâce, ce qu'elle avait d'abord repris, un afflux divin, une participation plus directe de l'être et de la vie de Dieu (3). Mais cette seconde émission, et c'est là la différence aux conséquences infinies, se produit sous l'action d'un nouveau principe, qui sans doute avait opéré déjà dans l'irradiation proprement créatrice, mais pas au même degré : l'amour (4). D'où la prédominance dans la conception religieuse de l'élément affectif sur l'intellectuel.

Telle est la conception de S. Thomas élaborée sous l'influence d'Augustin et de Denis. Il faut remarquer cependant que ses maîtres, sans rien nier de l'ordre surnaturel, sont plus proches des doctrines platoniciennes, et que S. Thomas a toujours évolué dans le sens du développement de l'apport surnaturel, sans toutefois rien sacrifier de l'élément naturel nécessaire. Nous n'entendons pas assurément entreprendre ici une étude de la connaissance surnaturelle, mais seulement

(1) Ce pessimisme initial, qui n'empêche pas un optimisme définitif, puisque en fin de compte, tout revient à Dieu, avec seulement un peu de lest jeté en cours de route (monde matériel dans le plotinisme, damnés dans le dogme chrétien) a sa cause dans une déchéance originelle que la philosophie pose au principe des choses, tout comme la théologie. Seulement la théologie pose la chute de l'homme postérieure à sa création, alors que la philosophie (Plotin, Origène) explique par cette chute, qui est pour eux la conversion vers le sensible, la déchéance des purs esprits et leur incorporation dans la matière, qui devait en faire des hommes. La différence théorique n'est pas si grande : dans les deux systèmes l'âme reste en son fonds un pur esprit, du moins tend à le redevenir ; car nous savons que, même dans la doctrine chrétienne, l'âme une fois séparée du corps par la mort, ou même déliée par l'extase, reprend sa place dans les théories angéliques ; elle redevient un pur esprit. — (2) XV-337. QQ. D. de Ver. Q. XXIX. a. 1. — (3) IX-380. C. Sent. III. D. XXIV. Q. I. a. 3. — (4) IX-495 ; XVIII-297, 307, 320, 349. C. Sent. III. D. XXXII. Q. I. a. 1.

montrer comment elle s'insère sur la connaissance naturelle, et comment elle la complète.

Son domaine, par ce que nous avons dit précédemment, est déjà assez nettement défini, et son accord avec la raison facile à entendre. Elle supplée, ou mieux complète cette dernière dans les régions qui lui sont inaccessibles. Nous n'avons de Dieu, même dans la contemplation, qu'une connaissance extrêmement imparfaite et surtout négative, une connaissance d'ignorance, dit S. Thomas même de la vision du mystique enivré du divin. Cette connaissance, pour être plus parfaite quand l'âme séparée du corps comprend sur le mode angélique, resterait encore et infiniment inadéquate. Cependant l'homme, dans son intelligence (1) comme dans sa volonté, a le désir de connaître et d'aimer Dieu parfaitement. On peut s'étonner que S. Thomas ait donné plus aux aspirations de nos facultés qu'à leurs capacités (2) ; mais c'est un fait. On a prononcé à ce sujet le mot de désir inefficace (3) ; et cela est assez exact, et pas tout à fait. Car ce désir est si peu inefficace que c'est sur lui que S. Thomas établit la possibilité de la vision divine, et même un certain droit à l'ordre surnaturel, une convenance tout au moins et déjà une préparation, car Dieu annonce ses bienfaits et y dispose. Une explication historique pourrait également éclairer la question. S. Thomas prend ce désir naturel de Dieu à Jean Damascène qui admet également une connaissance positive innée de Dieu, laquelle explique ce désir. S. Thomas garde ce désir qui lui est utile pour fonder la possibilité de la vision, mais il atténue singulièrement l'innéité de la connaissance de Dieu : d'où peut-être cette légère claudication dans son raisonnement.

Quoiqu'il en soit de ce point, Dieu, pour S. Thomas, parachevant son œuvre, a fixé à l'homme une destinée plus haute qui comble, et au-delà, tous ses désirs, en même temps qu'elle répond aux besoins de son propre amour, qui, pour parler le langage de Denis, est naturellement extatique, c'est-à-dire expansif. Ce but fixé, il fallait disposer les moyens d'y atteindre, et, comme cette destinée nouvelle consiste en une connaissance plus parfaite de lui-même, dès cette vie permettre et rendre possible une connaissance préparatoire et supplémentaire, grâce à laquelle l'intelligence pût se diriger vers ses voies nouvelles, assez claire pour la convaincre et faire orienter l'action humaine vers ce but nouveau, assez obscure pour ne pas livrer la fin immédiatement et laisser le mérite de la récompense. De là les deux degrés de ce nouveau mode de connaître : la foi et la vision (4), la foi qui nous révèle notre destinée surnaturelle en même temps que les vérités et les moyens essentiels de l'atteindre, la vision qui nous met en possession complète et définitive de la réalité divine.

Le nouvel état de choses introduit donc dans l'économie de la connaissance un autre procédé qui se superpose au premier, non point

(1) *Natura rationalis in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.* III 89. S. T. I. II. Q. II. a. 3. — (2) *Desiderium naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest. unde desiderium summi boni inest nobis secundum naturam, in quantum.* IX-432. C. Sent. III. D. XXVII. Q. II. a. 2. ad. 4. — (3) Annales de Philos. Chr. de Janv. 1913 Page 115. — (4) *Duplex est participatio divini luminis ; una perfecta quae est in gloria, alia imperfecta quae habetur per fidem.* XIX 702. In Joan. C. I. l. 3.

le supplanter ou le gêner, pour élargir ou diminuer son domaine propre, mais pour ouvrir de nouveaux horizons, inaccessibles sans lui, qui prend en leur état nos connaissances précédemment acquises, qui même s'appuie sur elles et les suppose, et, de ce point de vue, leur donne une nouvelle garantie. La connaissance surnaturelle part du point précis où s'est arrêtée impuissante la connaissance naturelle de Dieu. L'intelligence a établi son existence, et, après quelques balbutiements sur ce qu'il n'est pas, plus que sur ce qu'il est, elle s'est arrêtée dans les délices de la contemplation, enivrée déjà moins de ses vues que de ses pressentiments. C'est alors que commence le domaine de la foi, ouvert sur l'essence même de Dieu, entrevue dans l'ombre des mystères d'abord, puis contemplée dans le plein jour de la vision (1).

Dans les régions surnaturelles, l'homme sans doute n'abdique pas l'exercice et les droits de son intelligence ; innombrables sont les questions préalables ou mixtes dans lesquelles la foi exige le concours de la raison (2) et jusque dans l'acte de foi il faut son adhésion (3). A tout le reste l'homme peut être contraint, seule la foi, dit Augustin, exige son libre consentement (4). Ce qu'il faut entendre, et ce en quoi gît la différence capitale entre les deux modes de connaître, c'est que nous n'avons pas à juger des vérités de foi par l'ordinaire clarté de notre raison, mais par les notions mêmes que Dieu nous révèle. S. Thomas a énoncé ce principe dans une formule de supérieure netteté : La foi, dit-il, est aux vérités surnaturelles, Dieu dans la révélation est à notre intelligence, ce que l'intellect agent est aux principes premiers (5). L'intellect agent, avons-nous dit, est, par la lumière qu'il reçoit naturellement de l'intelligence première et qu'il projette sur les principes premiers, et par eux sur leurs conclusions, la règle de nos connaissances. C'est par cette lumière que nous jugeons de tout, à cette lumière que nous ramenons tout. Elle est la force et la valeur de notre connaissance, le critérium de notre pensée. Dans l'ordre de la foi, la lumière qui se projette sur les vérités révélées et nous les fait admettre, ne provient pas du foyer naturel de notre intelligence et des principes premiers qui en sont comme les faisceaux lumineux, mais de Dieu directement. En cela seulement consiste la différence. Dieu, au lieu de nous éclairer par le mode ordinaire du rayon intelligible divin que nous avons vu s'irradier dans les intelligences, anges et âmes humaines, en détache par grâce à sa source même, c'est-à-dire dans sa propre intelligence, dans son Verbe, un rayon qu'il projette directement sur notre intelligence, pour lui faire connaître ou du moins admettre les vérités essentielles, avant que lui-même ne se livre tout entier et immédiatement à cette même intelligence (6). En cela consiste la différence. Mais cette différence, en même temps qu'elle montre la très prochaine parenté de nos deux sources de con-

(1) *Fides est prælibatio futuræ visionis in qua veritas plenarie cognoscitur.* IX-354. C. Sent. III. D. XXIII. Q. II. a. 1. — (2) *Per rationes humana fides elucidatur.* IX-380. C. Sent. III. D. XXIV. Q. I. a. 3. — *In sacra doctrina philosophia tripliciter uti possumus.* Cf. *Hic.* XXVIII-500. de Tr. Boet. Q. II. a. 3. — (3) XXVIII-508, 311, 499. de Tr. Boet. Q. III. a. 1. — (4) *Cetera potest homo nolens, credere nonnisi volens.* XV-11. QQ. de Ver. Q. XIV. a. 1. — (5) VII-8. C. Sent. I. Prol. Q. I. a. 3. — (6) XXIX-378. de Div. Nom. C. I. 1.1.

naissance et l'impossibilité qu'elles se contredisent (1) en accuse la divergence et délimite leurs domaines respectifs (2). Si tout ce qui est du domaine de la foi doit être jugé et apprécié par les lumières de la foi, tout ce qui est du domaine de la raison, tout ce qui relève de la connaissance naturelle et des principes premiers doit être jugé et apprécié à la lumière de ces principes. Dieu n'a pas entendu confondre les ordres, ni les réformer, mais seulement les compléter l'un par l'autre (3). Ils sont donc subordonnés (4) — l'intelligence à la foi — comme le sont les fins auxquelles l'une et l'autre tendent ; mais dans leur sphère propre elles sont indépendantes l'une de l'autre (5).

Cela posé, nous avouons comprendre mal la controverse toujours renouvelée sur l'incompatibilité de certaines vérités à être en même temps objet de foi et objet de science, et qu'il faudrait tour à tour et simultanément croire et voir, admettre et connaître ; telles que le sont ce qu'on appelle généralement les préambules de la foi : vérités préliminaires que la foi suppose, et qu'ainsi elle engloberait, mais qui par ailleurs relèvent de la philosophie et que nous pouvons par conséquent démontrer. La solution qu'énonce à ce sujet S. Thomas est aussi claire que logique. Le domaine de la foi — en soi — comprend exclusivement les vérités d'ordre surnaturel, celles que l'intelligence humaine est incapable de concevoir et d'établir par ses seules forces. Or, incontestablement, les préambules de la foi : existence et unité de Dieu, immortalité de l'âme, etc..., sont des vérités philosophiques accessibles à notre intelligence. Mais, et ceci n'est pas moins sûr, ce sont des vérités difficilement accessibles au moins à la masse des hommes, parce qu'elles demandent pour être connues et scientifiquement démontrées un ensemble de conditions que le commun ne peut guère réunir. Pour ceux-là donc elles deviendront objet accessoire de la foi, à croire, non sur leur évidence propre, mais sur la parole de Dieu, parce que la révélation les implique. Mais, pour ceux qui peuvent en faire la démonstration rationnelle, elles restent objet, non de foi, mais de connaissance. Et de la sorte il n'y a pas ombre de contradiction, le principe reste absolu qu'une même vérité ne peut dans la même intelligence et sous le même aspect être crue et être sue (6). Ce n'est là qu'une application élémentaire du principe de contradiction. La foi s'efface nécessairement devant la pleine lumière ; elle comporte par essence un élément obscur que la démonstration ou la vision dissipe.

(1) *Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non philosophia, sed magis abusus philosophiae ex defectu rationis.* XXVIII-500. de Trin. Boet. Q. II. a. 3. — Tout ce que la raison pourrait démontrer contre la foi serait l'impossibilité de l'ordre surnaturel, ce qui serait précisément sortir de son propre domaine, comme si les animaux qui n'ont que les sens cherchaient à établir l'impossibilité de l'ordre intellectuel. — (2) *Quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per se ad fidem pertinet ; quod autem excedit intellectum illius vel hujus, et non omnis hominis, non per se, sed per accidens ad fidem pertinet.* Cf. Hic. IX-378. C. Sent. III. D. XXIV. Q. I. a. 2. — (3) *Homo, cum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens, sed eam transcendit altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primae.* IX-381. C. Sent. III. D. XXIV. Q. I. a. 3. — (4) *Fidei subternitur naturalis cognitio quam fides praesupponit.* IX-381. C. Sent. III. D. XXIV. Q. I. a. 3. — (5) IX-381. C. Sent. III. D. XXIV. Q. I. a. 3. — (6) *Fides non est scitorum.* IX-378. C. Sent. III. Q. XXIV. Q. I. a. 2.

Les hésitations de l'apologétique en ce point semblent provenir de ce que l'on veut englober trop de choses dans le domaine de la foi, et surtout un élément rationnel dont la démonstration ferait illusion sur la crédibilité de la foi. La règle de S. Thomas est autrement sûre et conséquente, de délimiter très nettement l'objet de la croyance et celui de lá science, en réservant à celle-ci tout ce qui relève de notre capacité et de notre fin naturelle, et en ne comprenant dans celle-là que les vérités qui concernent Dieu révélé, sa possession et notre fin dernière, et dont la raison ne peut dire qu'une chose, c'est qu'elles ne lui sont pas opposées (1). Les préambules de la foi ne sont objet de croyance que pour ceux qui moralement ne peuvent en acquérir la certitude rationnelle. Quant aux motifs de crédibilité dont on se figure trop aisément qu'ils sont la route naturelle qui conduit à la foi et presque sa détermination, ils ne relèvent ni de la foi, ni de la démonstration. Ce sont là des probabilités négatives, des convenances et un simple déblaiement du terrain sur lequel va s'édifier la foi, une sorte de purification de la raison en vue de se préparer à accepter sans répugnance les vérités que Dieu lui propose.

Bien plus étroit par contre et bien plus intime est le contact et l'action commune de l'élément naturel et surnaturel dans le domaine pratique. Car l'acte de foi, l'adhésion aux vérités révélées, est essentiellement déterminée par la volonté sur laquelle opèrent simultanément, quoique avec une efficacité diverse, les motifs d'ordre naturel et la grâce. Dans quelle mesure ? Ce serait hors de saison de s'y étendre ici davantage.

Nous pouvons déjà dans la construction d'ensemble de la connaissance concevoir l'ordre surnaturel comme un étage supérieur surajouté à celui de la connaissance et de l'ordre intellectuel, élevé lui-même sur le rez-de-chaussée du sensible (2). L'homme porte en lui une double image de Dieu, celle empreinte en son âme, dont l'essence une en trois facultés est le reflet lointain mais fidèle de la Trinité, et celle qui produit la grâce dans la seconde création (3) ; sa raison est susceptible d'une double perfection qu'elle obtient, l'une par sa lumière naturelle, l'autre par les vertus théologales (4). C'est donc toute une superstructure dont Dieu a surhaussé notre nature parfaite en soi, mais inapte à la fin nouvelle à laquelle il la destine (5). A chaque fin doit correspondre un principe, un étage proportionné (6). La surnature imite la nature (7) et la suppose (8), comme l'intellectuel suppose le sensible (9) ; elle en reproduit les développements (10) et c'est la nature qui nous la manifeste (11). A chaque plan les dispositions se retrouvent sensiblement les mêmes ; l'étage surnaturel n'est qu'une trans-

(1) XII-470. S. C. G. IV. C. I. — (2) V-408 ; IX-354. S. T. III. Q. LXXII. a. 1. — (3) XV-337. QQ. D. de Ver. Q. XXIX. a. 1. — (4) II-423. S. T. I. II. Q. LXVIII. a. 2. — (5) XXVIII-507. de Tr. Boet. Q. III. a. 1. — (6) II-588 ; III-24. S. T. I. II. Q. XCVI. a. 1. — (7) *Gratia et virtus imitantur ordinem naturæ qui est ex divina sapientia institutus.* III-310. S. T. II. II. Q. XXXI. a. 3. — *Vita spiritualis vitæ corporali conformatur.* V-420. S. T. III. Q. LXXIII. a. 1. — (8) V-404. S. T. III. Q. LXXI. a. 1. — (9) *Quia sensibilia et corporalia gerunt spiritualium similitudinem, ex his quæ in vita corporali aguntur, percipere possumus quid in spirituali vita speciale existat.* V-408. S. T. III. Q. LXXII. a. 1. — (10) IX-465. C. Sent. III. D. XXIX. Q. I. a. 7 et 8. Sed contra. — (11) *Ex vita naturæ devenimus in cognitionem vitae gloriæ.* XIV-472. QQ. D. de Ver. Q. VIII. a. 6. ad. 6.

position de l'étage intellectuel, avec un but, des moyens et des résultats renforcés.

La grâce y joue le rôle de l'âme dans l'ordre naturel (1). Le Verbe est son intellect agent ; le *lumen fidei* supplée le *lumen naturale* (2). les articles de foi sont les premiers principes du nouvel ordre (3). Ces articles de foi eux-mêmes se ramènent à l'unité, comme se ramènent à un principe unique les principes premiers. De son premier principe, qui est l'affirmation de Dieu et de sa Providence, la foi est sortie tout entière, mais successivement, comme la connaissance naturelle du principe de contradiction (4). Aux *habitus* intellectuels correspondent les *habitus* surnaturels : les vertus théologales tiennent lieu des facultés de l'âme et se doublent en plus des dons du S. Esprit pour remplacer les vertus intellectuelles (5). La théorie des vertus morales ne change même pas de nom (6). Et c'est toute une organisation qui s'ensuit, parallèle, mais supérieure. Les deux ont leur développement et leurs degrés successifs adaptés l'une de l'autre (7). Le terme reste pour les deux la connaissance de l'intelligible pur, mais, pour l'ordre surnaturel, de l'unique intelligible qui est Dieu. Le procédé est toujours, et bien plus, celui de l'assimilation. L'ordre naturel n'avait abouti qu'à une ébauche d'unité, l'ordre surnaturel poursuit cette unité et l'achève ; et, s'il n'arrive pas à l'impossible identité, au moins ne laisse-t-il plus aucun intermédiaire entre l'intelligence et l'essence divine, pas plus qu'entre le cœur de l'homme et celui de Dieu. Les deux enfin, de tous les mouvements particuliers, composent un mouvement d'ensemble : la nature organise les hommes en société de citoyens, la surnature s'achève dans les hiérarchies célestes et le royaume de Dieu (8). Ainsi donc ne nous méprenons pas. Si la surnature imite la nature et se modèle sur elle, ce n'est qu'apparence et nécessité de notre condition, parce que nous ne connaissons la lumière que par les ombres qu'elle projette sur nos esprits. En réalité, c'est la nature qui est la réplique imparfaite, l'ébauche ou la dégradation de l'ordre supérieur ; elle appelle la surnature (9) comme sa perfection (10), comme la matière appelle la forme (11), comme la loi naturelle appelle la loi révélée (12), comme une première étape appelle le but.

Nous avons dit que l'ordre surnaturel comprend lui-même deux

(1) *Duplex est imago Dei in nobis : una creationis quæ consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias ; alia recreationis quæ attenditur secundum lumen gratiæ.* XV-337. QQ. D. de Ver. Q. XXIX. a. 1. — *Sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus.* III-38 ; XV-291. S. T. I. II. Q. CX. a. 1. — (2) *Lumen infusum quod est habitus fidei manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter nota.* IX-354. C. Sent. III. D. XXIII. Q. II. a. 1. — (3) *Ita se habent in doctrina fidei articula fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem haberetur ; in quibus principiis ordo quidem invenitur, ut quædam in aliis implicite contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum : Impossibile est simul affirmare et negare.* III-79. S. T. II. II. Q. I. a. 7. — (4) III-79. S. T. II. II. Q. I. a. 7. — (5) III-120, 131, 199 ; II-394. S. T. II. II. Q. VII. a. 2. — (6) XIV-461 ; II-389 ; III-35. QQ. D. de Ver. Q. VI. a. 5. — (7) IX-465. C. Sent. III. D. XXIX. Q. I. a. 7 et 8. — (8) *Eadem comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam et totius æternitatis ad societatem beatam.* XII-447. S. C. G. III. C. CXLIV. — (9) III-89. S. T. II. II. Q. II. a. 3. — (10) III-97 ; IX-490. S. T. II. II. Q. II. a. 9. — (11) V-395. S. T. III. Q. LXIX. a. 7 et 8. — (12) XV-136. QQ. D. de Ver. Q. XXI. a. 4.

plans bien distincts, qui ne sont pas l'un par rapport à l'autre sans quelque analogie avec ce que nous avons dit des procédés rationnels et intuitifs de l'intelligence : l'ordre de la foi ou de la vie terrestre, et celui de la vision ou de la patrie (1).

L'ordre de la foi comporte un élément plus spécialement intellectuel : l'acte de foi, et un élément moral : la grâce, liés au reste entre eux par une dépendance qui ne permet pas à la grâce d'exister sans la foi et qui fait de la foi sans la grâce une chose informe. C'est que, bien plus rigoureusement encore que dans les régions supérieures de la connaissance naturelle où la contemplation et l'extase surtout ne vont pas sans un élément affectif de plus en plus prépondérant, l'élément moral est de l'essence de l'ordre surnaturel (2).

L'acte de foi lui-même est déterminé par la grâce et impéré par la volonté (3). L'explication en est facile et résulte de la nature même de cet acte. Il n'est que deux motions qui puissent déterminer l'adhésion de l'intelligence à une vérité : l'évidence de cette vérité ou l'injonction de la volonté qui peut commander à toutes nos facultés (4) Par définition, la foi ne comporte pas l'évidence : *est argumentum non apparentium.* C'est donc la volonté mue par la grâce qui impose l'adhésion ferme de l'esprit aux vérités révélées (5). La foi ne résulte donc pas des recherches de la raison, sans exclure cependant la réflexion et un certain examen de l'esprit sur les vérités qu'elle propose (6). Elle est à la fois beaucoup plus sûre que la certitude rationnelle, puisqu'elle adhère invinciblement à la vérité, sur le témoignage irréfragable de la vérité elle-même, c'est-à-dire de Dieu, et moins, car elle ne voit pas. Ce n'est pas l'évidence, mais la véracité de cette vérité qui détermine son assentiment. Elle est une illumination de l'intelligence et son accession à la vérité première, mais cette vérité reste présentement pour nous ce que sont, pour qui ne sait rien des mathématiques, les axiomes de géométrie.

Appliqué à la foi, ce mot d'illumination, qui revient sans cesse sous la plume de S. Thomas citant Denis et Augustin, n'est pas une simple figure. Il éclaire singulièrement la nature de la foi, en la ramenant à la théorie générale de la connaissance.

Nous avons dit précédemment que la lumière de la foi qui illumine

(1) XV-13 ; XIX-702. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. — (2) XV-25, 301 ; XX-304 ; XXI-33 ; XXVIII-508. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 5. — (3) *Lumen quod est habitus fidei, divinitus menti humanæ infusum... est sufficientius ad inducendum quam aliqua demonstratio... Hic tamen habitus non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis, unde non facit vider illae quæ creduntur, nec cogit assensum, sed facit voluntarie assentiri. Et sic patet quod fides ex duabus partibus est, scilicet ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quæ exterius proponuntur, quæ ex divina revelatione initium sumpserunt, et hæc se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utriusque fit aliqua cognitionis determinatio.* XXVIII-508. de Tr. Boet. Q. III. a. 1 et 2. — *Actus fidei non est perfectus, nisi actu affectus perfecto existente, nullus enim credit nisi qui vult.* X-476 ; XV-11. C. Sent. III. IV. D. XVII. Q. I. a. 3. — (4) La volonté ne se détermine que de son propre fonds ou sur une motion de Dieu. Toutes les autres actions qui tendent à influer sur la volonté ne peuvent agir que par conseil et persuasion ou indirectement. — (5) XV-11, 12. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. — (6) *Fides dicitur non inquisitus assensus, in quantum assensus fidei non causatur ex inquisitione rationis ; tamen non excluditur per hoc quod in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quæ credit.* XV-12. QQ de Ver. Q. XIV. a. 1.

nos intelligences est un rayon directement émané du Verbe (1), au lieu de nous arriver par le foyer ordinaire et naturel de l'intellect agent. Cela nécessite quelques précisions. Nous savons que dans le monde des pures intelligences, la connaissance se produit par une série d'illuminations hiérarchiques, chaque intelligence projetant sur l'intelligence inférieure, décomposé et proportionné à cette intelligence, le rayon divin qui l'éclaire elle-même. C'est le mode naturel de connaître des anges. Notre âme, immatérielle et intellectuelle, aurait droit à user de ce même procédé, n'était son corps ; aussi, délivrée de ce corps, dans la mort ou dans l'extase, elle redevient naturellement apte au procédé illuminatif. Le mode, suivant lequel nous est actuellement communiquée la foi, n'est rien autre que celui de l'illumination dont jouissent les anges (2) et dont nous jouirons plus tard, mais qui pour le moment ne nous est accordé que par grâce (3). Les manifestations en sont variées (4) : inspiration intérieure, révélations prophétiques, apparitions, théophanies (5). Ce sont là autant de degrés successifs de la connaissance surnaturelle et qu'il serait intéressant de suivre, ainsi que les moyens et secours intellectuels correspondants, jusqu'à leur épanouissement dans la vision immédiate (6). Ils procèdent du même principe que l'illumination, et ont pour but de réintégrer l'âme dans sa condition première de pure intelligence. De ce chef donc encore ils complètent la raison, bien plus qu'ils ne s'y opposent. Ils devancent pour nous l'état de séparation, et parfois le réalisent au moins temporairement.

Il serait cependant inexact de les tenir pour le développement naturel de notre intelligence, et parce que présentement ils ne nous sont concédés que par grâce, et parce qu'ils nous élèvent, à la limite, à la connaissance immédiate de Dieu, ce que, dans le dogme chrétien, l'illumination même angélique ne peut jamais réaliser. Il faut en outre remarquer qu'ils imposent à l'intelligence un processus inverse de celui qu'elle emploie dans ses recherches ordinaires, où elle va des choses à Dieu, tandis que dans la foi, éclairée directement par la vérité première, elle procède exclusivement par déduction et va de haut en bas, ce qui est le procédé des pures intelligences et de Dieu même (7). Ce n'est point, il est vrai, pour s'y borner, et, tandis que la connaissance rationnelle, même en s'élevant vers Dieu, nous ramène toujours aux sens dont elle est issue comme au critérium de ses découvertes, la foi n'entre dans le sensible que pour le spiritualiser, en juger au nom des principes nouveaux qu'elle apporte et le ramener à Dieu, son point de départ et sa fin.

(1) *Per Verbum est omnis illuminatio.* XVIII-503 ; XIX-704 ; XII-498 ; XIII-117, 591. In Ps. Dav. 44. — (2) C'est pour cela que, sauf les deux cas de la vision mosaïque et du rapt paulinien, les illuminations se sont toujours opérées par l'intermédiaire des anges. — (3) Même les illuminations individuelles nous arrivent par l'intermédiaire des anges ; les saints eux-mêmes en peuvent être l'instrument, mais l'illuminateur par excellence est le Christ même en tant qu'homme. XI-496. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 5 et 6. — (i) *In hominibus, quod sunt unius speciei, est modus communis recipiendi divinas illuminationes.* VIII-124. C. Sent. II. D. IX. Q. I. a. 3. — Mais les modalités en sont diverses : *Ecclesia illuminatur lumine sacræ doctrinæ, spiritualis intelligentiæ, gratiæ, gloriæ, lætitiæ, divinæ substantiæ.* XIX-43. In Is. C. XL. — (4) IV-432 ; XV-85 ; XIV-613 ; XIX-43 ; XXVI-526. In Is. C. XI. — (5) Nous aurons l'occasion d'y revenir dans une étude subséquente sur la vision divine. — (6) XXVIII-482. de Trin. Boet. Prol.

Mais la foi n'est pas qu'un mode inférieur d'illumination et une adhésion de l'esprit déterminé par la volonté. Connaître n'est pas tout, à moins que connaître ne comprenne tout. Et, précisément, voici que la connaissance obscure de la foi est grosse de lumières à peine entrevues, de réalités vaguement pressenties. De l'espèce sensible nous avons, dans l'ordre naturel, dégagé les joyaux de l'intelligence, parcelles du divin égarées dans les choses ; de la substance adombrée de la foi nous allons tirer Dieu lui-même, et non pas son idée, mais sa réalité, et non pas pour une perception lointaine, mais pour réaliser, dans la mesure du possible, l'identité de l'être et de l'intelligible, de la pensée et de la perfection, jusque-là soupçonnée plutôt qu'atteinte. Cette identité, imparfaite, puisqu'elle ne peut aboutir à la confusion des natures, puisqu'elle n'a pas lieu dans la ligne de l'être, mais dans celle de l'opération, a, de l'homme à Dieu, un nom qui varie suivant ses degrés : elle est d'abord l'assimilation et elle s'achève dans la déiformité. Elle est la loi générale de tout le créé et se réalise spécialement dans les créatures intellectuelles. Elle est à deux degrés. Les éléments et un premier fondement en sont posés dans la nature même des êtres. Mais, quoique constitués à tous leurs degrés par « quelque chose de divin », les êtres sont, de par la création, établis aux limites extrêmes de leur potentialité ou de leur imperfection. Leur fin à tous, leur retour à Dieu pour ceux qui en sont susceptibles, consiste dans l'assimilation la plus parfaite possible au principe d'où ils sont sortis et dont ils ne sont que des participations, c'est-à-dire dans l'acquisition de toute la perfection compatible avec leur nature. Acquérir de la perfection c'est acquérir de l'être, et acquérir de l'être c'est accumuler du divin en soi, c'est devenir plus divin, Dieu étant l'être absolu. Cette perfection, cet être ou ce divin, s'obtiennent par l'opération, entendue comme complément et développement de la nature, et donc surtout par l'opération parfaite qui est l'intuition de l'intelligence. La connaissance est la participation à la science de Dieu, comme la nature l'est à son être ; elle est le mode d'assimilation dynamique des êtres, comme leur nature en est l'assimilation statique. L'intelligence, qui n'est de par soi en nous qu'une parcelle du tout, devient par son opération en quelque sorte tout (1).

L'assimilation à Dieu, comme la connaissance qui la réalise, s'effectue sur deux modes : naturel et surnaturel (2). Nous avons noté les divers degrés de la connaissance naturelle dont nous avons dit précisément que leurs deux caractères vers lesquels elle tendait sans cesse étaient l'unité et l'immatérialité, qui sont les attributs fondamentaux de Dieu, ceux par conséquent qui produisent le mieux en nous la ressemblance divine. Celle-ci reste cependant, même en sa plus parfaite expression, extrêmement limitée. La connaissance naturelle ne

(1) *Anima hominis fit omnia quodam modo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodam modo appropinquant, in quo omnia præexistunt.* I-506, 529 ; XIV-120, 346, 587, 591 ; XXVII-51 ; IV-467 ; XX-233. S. T. I. Q. LXXX. a. 1. — Q. LXXXIV. a. 5. — (2) I-33, 41, 104, 297, 358, 477, 583, 587, 625 ; II-50, 351 ; III-27 ; IV-589, 613 ; VIII-494, 495 ; VII-122 ; XII-3, 105, 157, 159, 272, 274, 276, 280 ; XIII-28, 233, 380 ; XIV-178 ; XVIII-76. — S. T. I. Q. IV. a. 3. — Q. VI. a. 1. — Q. XIV. a. 2. — Q. XLIV. a. 4. — Q. LVI. a. 2. — Q. LXXVII. a. 2. — Q. XCIII. a. 1 et 2. — Q. CIII. a. 3 et 4.

nous assimile à Dieu que dans la mesure où la création, que l'intelligence cherche à pénétrer, contient Dieu, et elle ne le contient que dans les limites de sa propre perfection qui est finie, inadéquate par conséquent à l'infinie perfection de Dieu. Elle ne l'atteint que par le dehors, par le circuit rationnel, tout au plus le pressent ; elle est en nous comme règle et garant de nos facultés, maître intérieur qui l'éclaire de lumières diffuses et lui parle par des voix secrètes.

Par une seconde expansion d'amour qui a complété la création première, Dieu a rendu possible une seconde assimilation qui doit mettre l'homme en contact immédiat avec la divinité et le faire connaître en lui-même dans son essence. Et comme la connaissance consiste dans la transformation — *in linea intelligibili* — du sujet connaissant en l'objet connu, c'est bien cette fois l'assimilation aussi parfaite que possible, la déiformation de l'être créé enfin réalisée.

Cette assimilation surnaturelle, la foi la commence, elle en est le premier germe (1). Informée par la grâce, elle fonde en nous comme une seconde nature et un consortium divin qui nous fait vivre de la vie et dans la familiarité de Dieu. En outre de la matière essentielle de la foi qui s'impose du dehors par le magistère de l'Eglise, Dieu se manifeste aux âmes dans des révélations intimes ; il en est le guide et le maître, et ce que nous avons dit de la contemplation et de l'extase n'est qu'un balbutiement auprès de ce que Dieu révèle aux âmes qui l'aiment, dans leurs colloques intérieurs.

Ce qu'il importe seulement d'en dire ici, c'est que la connaissance, comme l'assimilation surnaturelle, commencée dans la foi et dans la grâce, s'achève dans la vision immédiate de Dieu qui est l'intuition directe par l'intelligence et la possession affective de l'essence divine (2) Dans quelles conditions et par quels moyens elle se réalise ? En quoi elle consiste exactement et comment elle constitue la fin dernière et le souverain bonheur de l'homme ? Ce sera sans doute l'objet d'une autre étude. Nous ne voulons y montrer aujourd'hui que le terme de notre connaissance et de toute connaissance, l'achèvement du circuit qui ramène, au moins par ses représentants les plus élevés, la créature à sa source, et y trouver la vérification du principe posé au seuil de cette étude, que l'être, l'intelligence et l'intelligible sont termes identiques ou tendent à le devenir. Parfaite en Dieu, cette identité ne se réalise pour la créature que dans l'ordre intellectuel et affectif. Même dans la vision, même déiformée, la créature reste substantiellement différente de Dieu, transcendant à son œuvre, comme l'infini au fini, l'absolu au participé. L'expansion surnaturelle, comme celle de la nature, est une procession limitée et imparfaite. Si tout ce qui sort de Dieu est divin, tout ce qui sort de Dieu n'est plus Dieu, parce que sortir de Dieu c'est se poser fini, donc imparfait. Le mystère de la création consiste en ceci, que Dieu puisse, sans s'altérer, projeter de son être hors de lui, poser en dehors de lui quelque chose qui soit de lui, tout en n'étant plus lui. C'en est aussi l'explication ; car cet être sorti de lui est quelque chose de lui, parfait par ce qu'il a de lui, imparfait puisqu'il n'est pas tout lui, et donc tendant à lui pour la per-

(1) III-37 ; XIII-209 ; XVIII-360 ; XIX-702, 718 ; XX-19, 501 ; XXI-169, 608. S. T. I. II. Q. CX. a. 3 et 4. — (2) XX-103. In Joan. C. VIII. l. 6.

fection qui n'est pas en lui, en même temps qu'il s'y oppose, car la perfection achevée serait le retour à l'identité et détruirait ainsi la perfection relative qui le pose distinct de Dieu. Le monde noétique, comme le monde sidéral, obéit donc à la loi du double mouvement qui précipite par attraction les masses vers le centre, et les en tient distantes pour les maintenir distinctes.

Si c'est leur constitution native — ce que la philosophie appelle leur nature — qui, dans les êtres, répond à la force centrifuge des astres et s'oppose irréductiblement à la fusion de tout l'être en un seul être indistinct, c'est la connaissance qui joue le rôle de force d'attraction ou force centripète. C'est par elle que tout tend et se ramène à l'unité dans la mesure du possible. En dématérialisant son objet, l'intelligence, qui est immatérielle, l'élève à sa dignité ; et, en le comprenant, l'intelligence qui n'est elle-même qu'un aspect de l'être, s'assimile à l'intelligible. La limite est l'identité de ces trois termes. Elle est parfaite en Dieu, dans la science de Dieu. Pour nous elle est dans la science que nous avons de Dieu, émanation de la science que Dieu a de lui-même. Toute autre connaissance n'est qu'une participation de cette science suprême, une vue fragmentaire et infinitésimale de la divinité (1). Mais cette science de Dieu a, nous le savons, ses degrés, qui correspondent à nos divers modes de connaître. Nous l'avons atteint par le raisonnement et par la contemplation des idées divines. Il nous reste à le percevoir en lui-même et dans son infinité. Et c'est l'œuvre de la vision divine.

Ainsi, toute connaissance non seulement en part, mais y revient et s'achève en elle, car elle est l'appréhension directe de l'infini, du tout en lequel nous nous sommes transformés de quelque manière. Elle parfait le retour et ferme le circuit. La création nous avait posés aux limites extrêmes de l'imperfection, la vision nous élève aux dernières possibilités de la perfection. La création nous avait fait sortir de Dieu, la connaissance jointe à l'amour nous y a ramenés, la vision nous y fixe. Elle ne nous fait pas Dieu, mais elle nous fait divins. Alors seulement l'œuvre de Dieu est achevée et fait régner la grande paix divine, à moins que l'océan de l'infinie substance, gonflé d'un nouveau flux, ne déferle à nouveau sur la rive du temps. Mais si la sagesse humaine a conçu ce développement périodique de l'être, S. Thomas avec le dogme chrétien, l'a rejeté. La même eau ne coule pas deux fois dans le lit du même fleuve.

(1) *Cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ quæ est veritas incommutabilis.* II-630. S. T. I. II. Q. CI. a. 2. — *Ab una veritate increata resultant multæ veritates in animabus nostris.* XI-504 ; I-529 ; XIV-323. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7.

CHAPITRE VIII

VALEUR ET CERTITUDE DE LA CONNAISSANCE

I

Position de la question

Pluri tempore anima est in deceptione quam in cognitione veritatis (1).

Nous avons, sur les plans de S. Thomas, dressé l'édifice de la connaissance. Il est imposant. Invinciblement il éveille la comparaison avec les cathédrales ogivales dont c'était alors la pleine floraison. Puissamment et solidement assis sur un sol ferme où il enfonce de profondes substructions, le premier ordre d'architecture est l'image de la connaissance sensible sur laquelle repose tout le reste de l'édifice et qui plonge elle-même dans le monde matériel. Il pose à terre par ses cinq nefs, comme la connaissance par les cinq sens externes, et déjà s'élève au-dessus du sensible d'une première et belle envolée, comme les sens internes au-dessus de la matière qu'ils élaborent et organisent.

Au-dessus, continuant ce premier mouvement, mais déjà en plein ciel et en pleine lumière, contrastant avec l'ombre humble et recueillie des bas-côtés, le second ordre de la grande nef, du transept et de l'abside s'élance, presque vide de matière, tout en verrières et en colonnes, où se jouent l'art et la hardiesse humaine. Il monte, cherchant un point d'appui en haut, et s'achève en une voûte où les nervures de l'ogive se joignent comme des mains pour la prière. A l'intérieur, l'essor ne connaît pas d'obstacles et va d'un seul élan à l'infini ; mais, au dehors, parce qu'il faut à toute force qui monte un appui, de puissants arcs-boutants vont, de la voûte, l'étayer sur les bas-côtés et reposer avec eux sur le sol résistant. C'est un système complet et clos. Et c'est une image saisissante et fidèle de nos constructions rationnelles et de l'ordre intellectuel qui a, des notions du sensible, tiré, en le spiritualisant, un monde nouveau d'idées et de pure lumière intelligible, et s'est achevé en posant en clef de voûte, comme terme et conclusion de ses efforts et de ses possibilités extrêmes, l'idée de Dieu.

Sur le front de l'édifice, à la fois indépendantes et liées à l'ordonnance de l'ensemble, les deux tours du clocher se dressent, suspendent

(1) XXIV-147. de An. III. l. 4.

à mi-hauteur le bourdon qui appelle la terre au ciel, et, au lieu de se courber en aveu d'impuissance comme les voûtes de la grande nef, fuient éperdument en flèches amincies, aigues, fluides, comme la lumière où elles se jouent, comme l'infini où elles se perdent. Rien ne saurait mieux caractériser nos facultés et nos connaissances supérieures de la sagesse, de la contemplation et de l'extase, qui ont aussi leur base sur la terre ferme du sensible, mais ouvertes sur le ciel et sur Dieu, tendues en haut comme l'effort suprême de la pensée et de l'amour. Car elles sont deux aussi, dans la cathédrale comme dans l'âme humaine, qui aspirent à Dieu et montent jusqu'à sembler l'atteindre.

Ainsi l'art architectural, qui tranche au premier abord, par sa haute inspiration et la perfection de l'exécution, sur la udesse du Moyen Age, n'apparaît plus comme une anomalie et une exception ; il a son pendant, s'il n'a pas sa source, dans les constructions rationnelles parmi lesquelles celle de S. Thomas se présente comme la plus harmonieuse et la plus élevée. La notion élémentaire de l'art, tel que l'a défini S. Thomas, c'est d'être une application dans le monde extérieur, des conclusions de la science et de la sagesse. Ce que la philosophie a réalisé idéalement dans les systèmes, l'architecture l'a traduit magnifiquement dans la pierre. Les constructions idéologiques du Moyen Age sont ainsi en relation étroite avec son architecture, mais non pas, comme il pourrait sembler, dans des rapports de copie à modèle ; elles sont au contraire aux cathédrales comme l'inspiration à l'œuvre, comme l'idée au symbole dans lequel l'artiste cherche une expression sensible et figurée de ses conceptions grandioses.

Le symbole, il est vrai, incorporé à la pierre, a survécu à l'idée, produit caduc de la raison. Et précisément, ce qui importe maintenant, c'est, ayant construit, de vérifier la solidité de l'édifice, non pas sans doute pour le plaisir facile de constater sa caducité, puisqu'il a vécu et qu'il n'est même plus un temple abandonné, mais un temple en ruines, mais de rechercher quelle valeur lui attribuait son auteur. Tout système sans doute est inadéquat, puisqu'il cherche à mesurer l'incommensurable, et ne peut jamais représenter que la somme des connaissances d'une époque organisées par une puissante intelligence ; mais, puisque l'esprit humain semble bien naturellement systématique, il n'est pas inutile de se rendre compte des principes qui ont présidé à l'organisation d'une des conceptions les plus complètes et les mieux ordonnées qui soient. N'aurions-nous à en retenir que le degré de confiance que mérite la raison constructive, ce serait au moins légitimer notre tendance à systématiser, sinon le système lui-même.

Sans avoir établi une critique *ex professo* de nos facultés de connaissance, dont la valeur était à cette époque indiscutée, S. Thomas a cependant toujours présente la préoccupation de leur valeur. Car, pour lui, la connaissance n'est pas un vain jeu de l'esprit qui se complaît dans l'intelligence ou l'élaboration d'un système et à qui cela suffit. Elle est, nous l'avons vu, la plus haute perfection de l'âme, le moyen d'atteindre notre fin ; elle est cette fin elle-même. Or notre

fin consiste à trouver et à connaître Dieu, transcendant à l'âme et à toute la création. Il faut donc que la connaissance qui est notre principal instrument de recherche soit capable d'affirmer quelque chose hors d'elle-même et de comprendre non seulement le monde physique, mais l'intelligible. Aussi, à l'examen de chacune de nos facultés, S. Thomas a-t-il soin d'indiquer quelle créance elle mérite et les conditions dans lesquelles elle fait foi de son objet. Mais c'est surtout de l'exposé même de la théorie de la connaissance que ressort la meilleure justification de la valeur de cette connaissance. On n'en pouvait en effet trouver de plus sûr garant vis-à-vis du réel que de l'identifier avec l'être lui-même et de la proportionner aux différents degrés des manifestations de cet être.

Parce que donc la connaissance n'est pas chose absolue, de même nature en tous les êtres qui en sont doués, mais qu'elle se présente avec des degrés et des caractères presque infinis, on ne peut exprimer absolument et dans un jugement unique sa valeur et sa certitude.

Ou, si l'on préfère, elle présente, par certains aspects, une valeur absolue qui résulte des principes essentiels à toute connaissance. Ces principes n'ont leur réalité et leur application parfaite qu'en Dieu où tout est absolu. Mais avec l'imperfection de leur nature, les créatures introduisent nécessairement dans leur connaissance la relativité, et d'autant plus qu'elles sont plus imparfaites. Il faut donc, pour apprécier la valeur de la connaissance, déterminer successivement les principes par lesquels elle garde un aspect d'absolu et ceux par lesquels elle se fait relative dans la série des êtres. Nous ne le rechercherons que pour l'homme. Mais dans l'homme lui-même, dont nous avons dit qu'il avait une multitude ordonnée de facultés, il y aura lieu de déterminer la valeur de chacune d'elles, car chacune ne vaut que dans ses limites propres, et très diversement, suivant qu'elle est intuitive ou discursive.

II

Valeur absolue de la connaissance

Certitudinem scientiæ habet aliquis a solo Deo qui nobis lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiæ certitudo (1).

Un principe domine en souverain toute la théorie de la connaissance dans la doctrine de S. Thomas, dont tout le reste n'est que l'application, et sur lequel tout repose : c'est le principe de l'identité de l'être, de l'intelligence et de l'intelligible. L'être essentiellement est, connaît et se connaît, parce qu'il est à la fois intelligence et intelligible, œil et lumière, sujet et objet. Nous l'avons exposé en son temps, nous n'y reviendrons pas. Il peut se formuler au point de vue de la valeur de la connaissance en un principe dérivé qui est celui de l'accord des choses et de la pensée. Choses et pensées ne sont que des aspects divers de l'être, et la connaissance consiste à réaliser, sujet

(1) XIV-587. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. ad. 17.

leur identité, au moins leur similitude. Choses et pensée ont par la création jailli de l'être et de l'intelligence divine en deux lignes parallèles, exprimant des réalités identiques et destinées à se retrouver, à se savoir identiques dans l'acte de connaissance (1). Toute la réalité est dans les êtres considérés comme participation de l'être divin ; elle est aussi ,foncièrement identique, dans les intelligences et dans leurs conceptions, considérées comme participations des idées divines. Là est la véritable harmonie préétablie. Toutefois, l'accord n'est pas par le dehors, dans un acte de volonté divine réglant des choses plus ou moins disparates ; elle procède de la nature même des êtres et de la pensée, c'est-à-dire de l'être, qui, mêlé de potentialité ou d'imperfection dans les créatures, ne peut plus fournir la connaissance de tout lui-même aux participations de lui-même qu'il produit, et qui, d'autre part, à un certain degré, cesse d'être intelligence : d'où sa bifurcation nécessaire en ligne de la substance et en ligne de la pensée, celle-ci complétant celle-là. Mais nous avons établi que, tout en se bifurquant apparemment, et en réalité aux yeux de notre seule raison qui a besoin de diviser pour comprendre, les deux lignes de l'être restent foncièrement identiques, parce que, sous ses deux formes, substance et pensée, ce qu'il y a d'être est la participation d'un même être divin. Tout est en tout et en chaque chose. Les pures intelligences sont pleines des formes représentatives des choses extérieures. Si notre intelligence à nous, à cause de son imperfection et de son contact avec la matière, a besoin, pour parfaire sa connaissance, pour la déterminer, d'aller chercher au dehors par les sens la représentation des choses extérieures, elle ne leur demande cependant de toutes les conditions de la connaissance que la spécification, alors qu'elle puise en elle-même, dans la lumière des principes premiers et de l'intellect agent, sa certitude et sa valeur.

Mais encore ce n'est là qu'une première solution du problème qui ne satisfait pas complètement et ne tire pas du principe de l'accord des choses et de la pensée toutes ses applications.

La connaissance a lieu par l'assimilation de l'intelligence aux formes représentatives des choses. Ces formes par lesquelles nous connaissons les choses ne sont autres que les participations des idées divines qui représentent le degré d'être que Dieu a voulu leur attribuer ; elles sont la forme sous laquelle Dieu les pense en lui-même (2). Ces idées divines, ainsi décalquées dans le réel pour constituer les choses, existent de toute éternité dans l'intelligence divine avec laquelle elles ne font qu'un, de même qu'avec l'être divin. Et ceci n'est pas en cause.

(1) *Sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in angelica cognitione.* I-361, 357. S. T. I. Q. LVII. a. 11. C. — *Sicut a Deo profluxerunt res ut in propria natura subsisterent, ita ex divina sapientia profluxerunt formæ rerum in substantias intellectuales quibus res intelligerent.* XIV-144 ; XV-110. QQ. D. de An. Q. I. a. 18. C. — QQ. D. de Ver. Q. XIX. C. —

(2) *Formæ rerum in mente divina existentes sunt ex quibus fluit esse rerum.* XIV-549. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 4. C. — *Ab ejus (Dei) intellectu effluunt formæ in omnes creaturas ; unde sicut in nobis scientia est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formæ non sunt nisi quædam sigillatio divinæ scientiæ in rebus.* XIV-344. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 1. ad. 6. — *Quamvis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repræsentandi res creatas.* XIV-155. QQ. D. de An. Q. I. a. 20. C.

Mais elles existent aussi, distribuées et multipliées dans le rayon intelligible divin qui résulte de la création. Nous en avons dit le développement. Il n'est que la reproduction dans l'ordre idéal, s'il ne se confond pas avec lui, du rayon d'être qui a produit les choses. Ce rayon par lui-même suffit à la connaissance, puisqu'il est représentatif de tout l'être. Mais tous les degrés d'intelligence ne sont pas aptes à le déchiffrer. Et c'est notre cas. Nous avons ce qu'il faut pour voir, mais nous n'avons pas quoi voir. Ce sont les sens qui nous le fournissent sous le voile des espèces sensibles, et nous font ainsi connaître le rayon d'être dispersé dans les choses. Mais précisément, parce que connaître une chose c'est la voir en elle-même, et dans sa cause, et l'ordonner par rapport aux autres choses, et que la confusion du monde extérieur et de nos sensations ne nous fournit aucune de ces conditions, nous ne pouvons connaître les choses qu'autant que nous les pouvons replacer dans l'ordre de la création, c'est-à-dire dans le plan divin. Ce plan divin est sans doute dans le monde, puisqu'il exprime la pensée que Dieu a voulu réaliser en lui ; mais il ne nous apparaît pas à nous, et, pour l'y retrouver, il en faudrait avoir une vue d'ensemble que nous ne posséderons jamais que dans la vision divine. Cependant il existe sous une autre forme plus imparfaite sans doute, mais aussi plus accessible, dans le rayon intelligible dont participe notre intelligence.

Nous avons dit qu'il s'y manifeste sous trois aspects. Sous la forme de notre faculté intellectuelle ou de l'intellect possible, et spécialement dans sa plus haute expression qui est la raison supérieure, degré d'intelligence immédiatement tangent à l'intelligence angélique et qui, à son sommet, perçoit intuitivement la vérité des choses (1), vide d'idées, mais apte à les posséder toutes et à voir Dieu lui-même. La seconde expression du rayon intelligible divin en nous est l'intellect agent (2), lumière intellectualisante, qui est proprement ce rayon divin en nous, mais proportionné à notre imperfection et pour cela ne laissant plus rien voir de son contenu d'idées, réduit à n'être qu'une sorte de lumière blanche. Cependant, et la remarque est d'importance, si les idées du rayon divin restent tout d'abord invisibles, elles sont en nous à la manière de l'image dans une plaque photographique, impressionnée mais non encore développée. La connaissance sensible superpose l'image de la chose extérieure à l'image latente du rayon intelligible et en permet le développement. La connaissance de l'intelligence consiste précisément à déterminer le contenu vague du rayon intelligible par l'apport sensible et à retrouver conformes la représentation des choses extérieures venues des sens et l'idée primitivement obscure du rayon intelligible apparue sous l'action du sensible.

Cette détermination se produit grâce au troisième mode d'être que revêt en nous le rayon intelligible et qui constitue les principes pre-

(1) *Nihil est aliud ratio naturalis hominis nisi refulgentia divinae claritatis in anima.* XVIII-139, XV-62. In Dav. Ps. 35. — QQ. D. de Ver. Q. XVI a. 3 c. — (2) *Ipsum lumen intellectus agentis est quaedam irradiatio primae lucis.* VIII-383. C. Sent. II. D. XXVIII. Q. I. a. 5. ad. 4. — III-21. S. T. II. II. Q. CLX a. 1. ad. 2. — XIV-47, 553. QQ. D. de Spir. Q. I. a. 9. — QQ. D. de Ver. Q. X a. 6. — XV-575. QL. X. Q. IV. a. 7.

miers (1). Car ce rayon n'est pas absolument indéterminé ; il ne l'est que dans sa spécification dernière ; il se présente sous forme de notions universelles qui ne font sans doute par elles-mêmes, ou du moins pour nous, connaître rien de précis, mais qui comprennent cependant sous leur forme universelle toute la réalité représentative des idées contenues sous eux, et qui sont ainsi les cadres dans lesquels vont s'ordonner les déterminations du sensible. Les principes premiers permettent donc à la fois et d'ordonner les notions des sens et de leur attribuer une valeur et une certitude indiscutable (2). Car, en se rangeant à leur place dans les cadres et sous la subordination des principes premiers qui les commandent, les données des sens s'accusent identiques aux idées contenues sous l'universalité des principes, idées que nous ne voyons pas tout d'abord, mais que ces principes contiennent réellement et que nous discernons, maintenant que la détermination du sensible et le raisonnement les ont rendues perceptibles (3).

De cette notion de la connaissance découle une série de conséquences qui en mettent mieux encore en lumière la nature et la valeur.

La première est que notre connaissance, au moins dans une certaine mesure, existe en nous antérieurement à toute action du dehors, non pas dans sa perfection formelle, mais virtuellement, dans ses éléments, dans sa source, dans la lumière de l'intellect agent et l'universalité confuse des principes premiers. Les choses ne font qu'aider l'agent intérieur en le déterminant (4).

Par là même la connaissance est une reconnaissance (5). Non pas sans doute tout à fait sur le mode platonicien, mais avec un caractère d'innéité beaucoup plus nettement marqué que dans Aristote. Les

(1) *Ab una veritate increata, ut ait Augustinus, resultant multæ veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multæ in speculo fracto... et hæc veritas in intellectu nostro resultans, primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis. et ideo, quando per ea de omnibus aliis judicamus, nostrum judicium est secundum primam veritatem cujus est dictorum principiorum veritas similitudo.* XI-504 ; I-141, 504 ; II-390 ; III-121 ; XII-224 ; XIV-554, 585, 587 ; XV-89, 575. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. ad. 9. — S. T. I. Q. XVII. a. 3. — Item. Q. LXXIX. a. 12. — (2) *Certitudinem scientiæ aliquis habet a solo Deo qui nobis lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus ex quibus oritur scientiæ certitudo.* XIV-587. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 2. ad. 17. — (3) *Principium cognitionis naturalis est in quadam confusa cognitione omnium prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum in quibus, sicut in quibusdam seminibus, virtute præexistunt omnia scibilia quæ ratione naturali cognosci possunt.* XV-89. QQ. D. de Ver. a. 4. C. — *Processus rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones.* XIV-585, 344. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. C. — Item. Q. II. a. 1. ad. 3 et 6. — (4) *Similiter est dicendum de acquisitione scientiæ quod præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ intellectus conceptiones quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas.* XIV-584. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. C. — *In eo qui docetur, scientia præexistebat non quidem in actu completo sed quasi in seminalibus rationibus.* XIV-585. QQ. D. de Ver Q. XI. a. 1. C. — (5) *In istis principiis universalibus omnia principia includuntur sicut in quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia quæ prius in potentia, et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur acquirere scientiam.* XIV-584, 323. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. C. — Item. Q. I. a. 4. — *Verbum Augustini : Ibi erant antequam ea didicissem, sed in memoria non erant, est referendum ad præcognitionem qua particularia in principiis universalibus præcognoscuntur ; sic enim verum est quod ea quæ addiscimus, prius in anima nostra erant.* XIV-553. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6. ad. 3.

idées des choses sont en nous, dans la participation personnelle que nous avons du rayon divin, non pour un simple éveil, un simple ressouvenir, comme le voulait Platon, mais pour être découvertes ou déterminées par le moyen de la connaissance sensible. Elles y sont si bien, que l'âme, une fois séparée du corps, les trouve en elle-même naturellement, et connaît par elles normalement, sans plus avoir recours aux sens, du reste détruits par la mort. Mais ces idées sont aussi dans les choses elles-mêmes d'où nous les extrayons par les sens, puis par l'abstraction de l'intellect agent. La connaissance intellectuelle consiste précisément à constater l'identité de ces deux formes de nos idées, à réintégrer sous l'universalité des principes, qui sont en nous la forme innée du rayon divin, les idées des choses dispersées et multiples que nous apportent les sens. Elle est donc à la fois objective et subjective (1) : objective, puisque sans la détermination par le sensible nous ne pourrions rien connaître de précis, rien voir dans le vague des principes ; subjective, puisque c'est par leur intégration dans les principes et par leur confrontation avec les idées maintenant claires du rayon divin ou des principes premiers que les idées des choses acquièrent leur fixité, leur caractère de participation au divin et donc, avec leur valeur, toute leur certitude.

Mais cette subjectivité encore est objective, puisque les éléments d'où se tire la valeur de la connaissance : lumière de l'intellect agent et des principes premiers, loin d'être des choses arbitraires et qui n'auraient d'autre garantie qu'une affirmation individuelle ou collective, sont des participations, au même titre que les choses extérieures, et même à titre supérieur, puisque plus parfaites, de l'être et de la pensée divine.

Et c'est le second caractère de notre connaissance, celui d'où, pour S. Thomas, elle tire toute sa valeur et qui fonde l'élément d'absolu qu'elle comporte (2). Elle est une participation de la connaissance divine ; sa règle suprême est la pensée divine ; Dieu est notre maître intérieur et le garant de nos facultés.

Notre intelligence, et donc notre connaissance, est à l'intelligence et à la connaissance divine ce qu'est à l'être divin notre propre être, lequel ne se conçoit que comme émané du divin, *nisi ut aliquid deductum ab ente divino* (3). Ce sont là choses surabondamment démontrées par les textes cités au cours de cette étude, et spécialement pour ce qui concerne le caractère divin de nos facultés de connaissance, de la raison supérieure et de l'intellect agent en particulier.

Notre connaissance a une double règle immédiate ou mesure de la vérité : d'une part, les choses elles-mêmes (4) à la réalité desquelles elle doit se conformer, et de l'autre, la lumière naturelle de l'intellect agent qui lui montre la réalité de ces choses, c'est-à-dire leur confor-

(1) XIV-553, 83. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6. — QQ. D. de An. Q. I. a. 5. ad. 6. — (2) XIV-585, 587, 591 ; XV-575. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — Item. a. 3. — QL. X. Q. IV. a. 7. — (3) II-572. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 2. C. — (4) *Nos scientiam accipimus a rebus naturalibus quarum Deus per suam scientiam est causa ; unde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra et mensura ejus, ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum.* I-111. S. T. I. Q. XIV. a. 8. ad. 3.

mité avec les idées divines (1). Mais elle a aussi une règle suprême à laquelle du reste se ramènent, pour y trouver leur fondement, les deux règles précédentes, et qui est l'intelligence même et la vérité divine. Car, si d'un côté les choses extérieures ont incontestablement leur vérité dans les idées divines dont elles sont la participation créée (2), non moins sûrement la lumière naturelle de notre raison n'est qu'une émanation, une étincelle (3), une lumière détachée de la lumière ou de l'intelligence divine (4). Or l'étincelle ne vaut que par le foyer, le ruisseau que par la source, la participation que par l'absolu. Nous connaissons, nous jugeons par les idées et par la lumière divine, dit à chaque page S. Thomas (5). Non pas sans doute que nous voyions directement en Dieu, comme le dira plus tard Malebranche, et comme il semble bien que l'ait entendu Augustin ; mais tout ce par quoi nous connaissons : intelligence, intellect agent, principes premiers sont des participations de l'intelligence et des idées divines ; ils sont dans l'ordre de la connaissance notre part de divin, et c'est par la connaissance que nous sommes et que nous devenons le plus semblables à Dieu.

Ce sont là notions si claires, si souvent énoncées dans S. Thomas, quoiqu'enveloppées d'un tel silence chez la plupart de ceux qui font profession de suivre ses doctrines, que l'on a à la fois scrupule et besoin d'y revenir sans cesse. La connaissance humaine, et toute connaissance créée, ne se comprend pour S. Thomas qu'en fonction de la connaissance divine, et non pas seulement pour ce qui est de son objet, lequel est Dieu lui-même, dans les participations de lui que sont les choses créées d'abord, et finalement dans son essence elle-même, mais pour les facultés, les moyens, l'acte et la valeur de la connaissance. Aussi n'hésite-t-il pas à dire que, même au point de vue naturel, Dieu est notre maître intérieur. C'est lui qui nous enseigne au-dedans (6). C'est sa vérité qui nous illumine : *Deus est ipsum lumen et ab ipso omnes illuminantur.* Il est la vérité, et les autres ne disent la vérité qu'illuminés par lui (7). Le soleil physique nous éclaire du dehors, mais au dedans c'est le soleil intelligible qui est Dieu (8).

(1) *Ratio humana secundum se non est regula rerum sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non si mensura eorum quæ sunt a natura.* II-564 ; I-529 ; XIV-47, 55 ; XVIII-319, 400. S. T. I. II. Q. XCI. a. 3. — S. T. I. Q. LXXXIV. a. 5. — QQ. D. de Sp. Q. I. a. 9. — (2) XII-68. S. C. G. I. C. LX. 4. — (3) VIII-521. C. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. C. — (4) III-21. S. T. II. II. Q. CIX. a. 2. ad. 2. — (5) *Prima principia quorum cognitio nobis est innata, sunt quædam similitudines increatæ veritatis ; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel per veritatem increatam.* XIV, 554, 323 ; I-529 ; XI-504. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6. ad. 6. — Item. Q. I. a. 4. — (6) *Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat.* XIV-585, 83. QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — Item. de An. Q. I. a. 4. — *Pro tanto dicitur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat ; non ex hoc quod in qualibet cognitione veritatis novum lumen gratiæ superinfundat.* VIII-383. C. Sent. II. D. XXVIII. Q. I. a. 5. ad. 3. — (7) *Est ipsa veritas, et alii non loquuntur veritatem nisi in quantum ab ipso illuminantur.* XX-103 ; XXIX-426. In Joan C. VIII. l. 6. — De Div. N. C. IV. l. 1. — (8) *Sol corporalis illustrat exterius sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius.* III-21 ; II-572. S. T. II. II. Q. CIX. a. 1. ad. 2. — S. T. I. II. Q. XCIII. a. 2.

Il est le garant de nos facultés (1). Non pas à la manière dont l'entendra Descartes qui ne voyait en Dieu qu'une sorte de témoin, de vérificateur extérieur, lequel devait avoir empêché l'erreur de nos facultés sous peine d'en être complice, mais parce que Dieu est la vérité même, l'identité absolue de l'être et de l'intelligence et que nous sommes des participations de son être et de son intelligence, par conséquent de sa rectitude à comprendre, dans la mesure précisément où nous participons de son être et de son intelligence (2).

Cette confiance en nous-mêmes, participée de la confiance que Dieu doit avoir en lui-même, assurément est admirable. Il est difficile de trouver un fondement plus solide à l'édifice de notre connaissance et d'autant plus satisfaisant qu'il ne vient point du dehors, mais résulte de la nature même de cette connaissance. Dans la construction de S. Thomas, tout s'appuie sur Dieu, parce que tout en procède et que tout y retourne, la connaissance plus que tout autre élément, parce qu'elle est l'acte ou la perfection de l'être et que c'est par elle, par la recherche et l'invention de Dieu qu'elle est, que se fait le retour. Il est peu de philosophes qui aient eu une plus robuste confiance en l'intelligence humaine ; car, si certains lui ont donné davantage par surcroît et par grâce, lui l'a faite naturellement divine ; et, sans cesser de la tenir pour personnelle et bien à nous, à chacun de nous, il l'a par son fonds d'être en même temps que par la perfection de son acte, étroitement rattachée à l'être divin. Et cela assurément est admirable. Et cela serait le dernier mot de tout, si ce mot la philosophie le pouvait jamais dire.

Mais il faut être bien sûr, indéfectiblement sûr, que l'esprit est ordonné sur le réel et inversement. Car placer la vérité absolue dans le produit de l'intellection, après avoir reconnu que toutes les opérations des sens et de l'intelligence se résument en une série de filtrages, qui au terme ne laissent du réel qu'une notion abstraite, laquelle n'a presque plus rien de sa détermination primitive et de la vie réelle c'est s'exposer, si l'intelligence à elle seule ne saisit pas directement et absolument la vérité profonde des choses, à une lamentable méprise qui entraîne une erreur irrémédiable sur le sens et la valeur de la vie. Or cet accord préalable de la pensée et des choses n'est qu'une hypothèse de cette même intelligence abstractive et raisonnante.

Et cet accord fût-il réel, s'il n'est démontré par surcroît et avec évidence que l'intelligence rencontre toujours et infailliblement la réalité des choses, qui ne voit le danger d'une telle théorie pour l'esprit, qui se convaincra d'être entré de plain pied dans l'absolu ? Le danger pour lui-même et pour les autres. Nous l'avons déjà signalé dans la conception thomiste des principes premiers d'où l'on peut, une fois qu'on les possède, tout tirer, tout déduire. La théorie de la correspondance des choses aux idées n'a fait que l'étendre et l'aggraver, parce qu'elle détourne de la considération des choses elles-

(1) *Sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere quod inclinatio naturæ non sit recta est derogare auctori naturæ.* I-377 ; VIII-317 ; XII-420 ; XV-43. S. T. I. Q. LX. a. 1. ad. 3. — [illegible] I-477 ; II-572, 630 ; III-21 ; XI-504 ; XVIII-319, 406 ; XXVII-51. S. T. I. Q. LX. a. 1. ad. 3. — Item. I. II. Q. XCIII. a. 2. — Item. I. II. Q. CI. a. 2.

mêmes pour ne chercher leur vérité que dans l'esprit et dans les principes où elle se trouve bien plus facile et plus sûre.

S. Thomas, il est vrai, a mis le remède à côté du mal. Car, s'il a d'abord établi la connaissance sur un fondement absolu et divin, il ne nous a laissé ignorer aucune des causes qui peuvent en infirmer les résultats, et il nous faut dire maintenant ce qu'elle a de relatif, avant d'en apprécier la valeur définitive.

III

Valeur relative de la connaissance

Cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ (1).

Absolue en Dieu et par ce qu'elle a de divin, même en ses manifestations les plus infimes, la connaissance, en se produisant dans l'imparfait, c'est-à-dire dans le créé, s'engage dans le relatif. Elle est, en Dieu et par ce qu'elle a de divin, la faculté du « même » ; elle devient dans la créature, et à mesure qu'elle descend dans la puissance et dans la matière, la faculté de « l'autre », encore qu'elle tende sans cesse à identifier le sujet et l'objet (2). Elle est, en Dieu et par ce qu'elle a de divin, l'appréhension de l'un ; elle devient dans le fini, et dans la proportion où ce fini se fragmente, la recherche du multiple (3), qu'elle a, il est vrai, mission de ramener à l'unité. Elle est, en Dieu et par ce qu'elle a de divin, sa propre fin et la fin proprement dite ; elle est, dans les intelligences inférieures, et de plus en plus, suivant que ces intelligences s'enfoncent plus avant dans la matière, un instrument, ou tout au moins, puisque c'est par elle que tout s'achève et se ramène à Dieu, elle est tour à tour instrument et fin, instrument dans ses degrés inférieurs, et fin dernière, quand elle atteint immédiatement l'essence divine.

Ainsi, dans la créature, la connaissance se conditionne nécessairement de relatif, mais pour réintégrer le relatif dans l'absolu, pour découvrir dans le relatif et l'en dégager, l'élément d'absolu qu'il contient et qui le constitue. Et cette relativité de la connaissance, aussi bien que son absolu, n'est pas un caractère qui lui vienne du dehors, mais qui résulte de l'intime nature du sujet connaissant. Elle n'est que l'autre aspect de l'être intelligent. La connaissance a un fondement d'absolu, parce que l'être créé, en son fonds, participe du divin ; elle est relative, parce que cet être est imparfait, fini et limité. Identiques en Dieu, l'être, l'intelligence et l'intelligible divergent dans la créature. Chaque être créé n'est plus ni parfaitement intelligent, ni ne contient en soi tout l'intelligible. Ce qu'il n'a pas en lui, il faut qu'il l'emprunte ou le cherche au dehors. L'être enveloppé de matière cesse d'être évident, et l'intelligence elle-même, embuée de potentialité ou rivée à la matière, erre les yeux mi-clos à travers des ombres. A mesure que diminue la perfection des êtres, que par conséquent s'accentue la divergence entre l'être et l'intelligible d'une

(1) I-74. S. T. I. Q. XII. a. 4. C. — (2) VIII-60. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. C. — (3) XI-504. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7.

part, et l'être et l'intelligence de l'autre, le rapport entre les trois éléments se fait de moins en moins étroit, et donc la correspondance de moins en moins parfaite. Ce sont là notions familières à qui se rappelle la théorie du développement de la ligne de l'être distribué en lignes des êtres, des intelligibles et des intelligences.

Notons maintenant les points les plus manifestes par lesquels s'accuse cette relativité qui se traduit pratiquement par une incertitude proportionnelle. Ils résultent tous de ce principe initial de l'imperfection graduée des créatures qui limite et les êtres et les intelligences, et les fait ainsi plus ou moins aptes à comprendre, plus ou moins aptes à être compris.

La première application en est que les êtres créés, tout au moins les êtres matériels, dont nous sommes, n'étant plus, tels quels, intelligibles, ne peuvent s'unir au sujet connaissant dans leur réalité propre. Toute connaissance a lieu par l'union de la chose connue à l'intelligence qui la connaît (1) ; or, il n'y a pas de rapport immédiat possible du matériel au principe spirituel qu'est nécessairement l'intelligence ; c'est donc seulement par une représentation d'elles-mêmes que les choses du dehors nous sont accessibles (2). Ces choses déterminent dans les sens externes une sorte d'empreinte d'elles-mêmes, représentative de leur forme. Car c'est par leur forme qu'elles agissent, et c'est par leur forme qu'elles sont connaissables (3). C'est l'espèce sensible, d'abord impression brute et confuse, que les sens internes fixent, distinguent, élaborent et rappellent au gré de nos besoins. Et c'est alors l'image. Puis de cette image ainsi épurée et schématisée, mais encore concrète et vaguement individuelle, l'intelligence dégage les traits essentiels et prétend même atteindre le fonds intime et spirituel qui s'étend et se déploie sous le décor quantitatif et matériel, d'abord seul accessible. Et c'est alors l'espèce intelligible. Puis la multitude ordonnée de ces espèces livre son plan d'ensemble. Et ce sont les idées divines, dispersées tout d'abord dans les choses et finalement ramenées à l'idée unique de Dieu, où elles s'encadrent et qu'elles composent.

C'est tirer bien des choses d'un bien frêle principe. Sans doute S. Thomas entend que tout est en tout et que nous ne faisons que l'y découvrir en pénétrant graduellement dans l'intimité des choses dont la réalité s'accentue progressivement du dehors au dedans, comme en effeuillant une fleur on découvre successivement les organes de plus en plus nécessaires, du calice à l'ovaire qui recèle le fruit, et dans le fruit, du péricarpe au germe qui est la plante future, et ainsi de suite. C'est une sorte d'emboîtement de réalités dont la plus intime est la plus parfaite. Ce serait parfait, si nous les saisissions directement ; mais on a beau me dire encore que l'aspect représentatif, idéal, est le seul réel, le seul vrai, il n'en reste pas moins que l'on avoue ne saisir des choses qu'une empreinte, qui n'est pas elle-même toujours immédiate, et qui subit dans son développement tant de transformations

(1) VII-51. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. I. C. et ad. 3. — (2) *Intellectum est in intelligente per suam similitudinem.* I-537. T. I. Q. LXXXV. a. 2. — *Omnis cognitio est per speciem aliquam per cujus informationem fit assimilatio cognoscentis ad rem cognitam.* VII-49 ; XI-183 ; XII-491. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. I. vid. 3. — (3) XIV-361. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 5.

que l'on a quelque peine à les reconnaître à chaque passage, et plus encore au terme, quand la poignée de boue ramassée dans la fange terrestre se projette en sillon d'étoiles dans le ciel divin.

La certitude objective, pour S. Thomas, repose sur la fidélité de la représentation de la chose transmise par chaque faculté (1). Et cela sans doute a un aspect de vérité, puisque tant les sens que l'intelligence ne sont déterminés à connaître que par cette représentation qu'il n'est pas en nous de produire. Mais, d'une part, comment savoir que cette représentation est exacte et livre la nature vraie de la chose ? Et surtout comment être assuré que l'élaboration finale que nous nous en formons est conforme à la première empreinte prise, quand nous en aurons dit les vicissitudes à travers l'appareil de la connaissance ? Si donc je ne savais que la pensée est ordonnée au réel et finalement doit s'identifier à lui, je ne serais guère sûr de posséder dans la fugitive et vague empreinte des objets sur les sens le principe de toute vérité sur toutes choses.

Serait-elle obstinément fidèle, qu'il en résulterait encore cette singulière anomalie que nous n'arrivons à la vérité qu'en rejetant précisément, en écartant tout au moins, toutes les particularités distinctes de cette empreinte assez incertaine pourtant. Nous n'aspirons qu'à en conserver un ou deux traits, décisifs sans doute, nous dit-on, mais qui sont loin de la richesse de lignes et d'aspects de l'impression première, si appauvrie elle-même par rapport à la complexité du réel. Nous allons ainsi d'abstractions en abstractions, de filtrages en filtrages, qui laissent un résidu, merveilleux assurément et qui aurait toutes les propriétés, et mieux encore, de la réalité extérieure, mais dans lequel cependant nous avons de la peine à la reconnaître.

Ajoutons en outre que chaque faculté, en communiquant le produit de son élaboration à la faculté supérieure chargée d'une transformation nouvelle, ne l'assure pas absolument de la conformité de son objet au réel, mais seulement de l'existence de cet objet, tel quel donné en elle-même (2). Et, si la garantie reste précaire même pour les facultés d'intuition, lesquelles embrassant d'un regard précis leur objet, peuvent en assurer l'exactitude, quel fond pouvons-nous faire sur les facultés d'élaboration et de recherches dont le propre est précisément de transformer sans cesse les données de la connaissance et de la représentation des choses ? Or toutes nos facultés d'intuition ne se prolongent pas directement les unes les autres, mais sont séparées par des facultés discursives dont l'aptitude à la vérité est si faible. L'imagination n'est-elle pas pour S. Thomas, comme à leur tour le diront Montaigne et Pascal, une maîtresse d'erreur ? Et c'est de l'imagination que l'intelligence reçoit tout le sensible sous forme d'images dissociées, réassociées, triturées en tous sens et tirées, vaille que vaille, des cadres obscurs de la mémoire.

Ainsi nous n'obtenons des choses matérielles, pour le tout de notre connaissance, qu'un décalque photographique assez flou, dont l'exactitude approchante ne nous est garantie que par un principe méta-

(1) XIV-361 ; XII-25. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 5. — (2) *Sensus intellectui comparatus semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum.* XIV-340. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 11.

physique, et que les autres degrés de la connaissance précisent, corrigent et déforment à plaisir. Il reste sans doute que c'est une prise sur le réel, mais nous manquons de terme de comparaison et de critérium absolu pour juger de sa fidélité.

Cette fidélité apparaît encore plus précaire, si nous considérons maintenant d'un peu près ce que devient, dans nos facultés de connaissance, ce décalque du monde extérieur, dont nous pouvons tout au plus assurer qu'il représente un aspect fragmentaire et imprécis des choses. Le principe qui énonce les rapports du sujet connaissant et de l'objet connu est l'expression la plus accusée de la relativité de la connaissance, à savoir que tout objet de connaissance se proportionne au mode d'être de l'intelligence qui le comprend (1).

La connaissance, avons-nous dit, est le rapport de l'être intelligible à l'être intelligence ; elle est l'être lumineux et clair à lui-même ; elle suppose, dans sa perfection, l'identité de ces deux termes. Dans le créé, imparfait par définition et qui pose distincts et séparés ces divers éléments, elle n'en est qu'une union et une assimilation (2). Cette assimilation est réciproque. D'une part, l'intelligible s'assimile l'intelligence en la transformant en lui-même au point de vue représentatif ; celle-ci devient son objet, c'est-à-dire, toutes choses connues, puisque c'est son objet qui détermine sa connaissance, comme la cire devient le cachet qui s'imprime en elle (3). Mais, à son tour, l'objet connu, l'empreinte des choses en nous, subit les conditions de la faculté de connaître qui la reçoit et se transforme en elle au point de vue de l'être. L'objet et le sujet dans la connaissance doivent être du même degré d'être, car c'est le semblable qui connaît le semblable.

Mais l'objet de notre connaissance comprend tous les degrés de l'être, depuis la grossière matière jusqu'au pur intelligible divin. Il faut donc, pour se proportionner aux conditions de nos facultés, qui sont à un degré d'être moyen, que le matériel se spiritualise et que le pur intelligible atténue son éclat et rentre dans la pénombre du fini (4). Nous reflétons en nous les images des choses ; notre intelligence est comme un miroir qui, même fidèle, représente les objets matériels d'une manière plus parfaite qu'ils ne sont en eux-mêmes, puisqu'il les transforme en lumière, mais rapetisse à ses proportions la masse démesurée de l'infini. Est-ce connaître les choses que de n'en saisir jamais que leur reflet en nous, reflet non pas même des choses telles quelles, mais tel que notre miroir nous les présente

(1) *Cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ.* I-71. S. T. I. Q. XII. a. 4. C. — *Omne cognoscens habet cognitionem de re cognita non per modum rei cognitæ, sed per modum cognoscentis.* VII-50. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 1. Sol. — *Omne cognoscens cognoscit secundum modum suum... Et quia ratio nostra connaturale habet secundum statum viæ ut accipiat cum tempore, propter hoc quod ejus cognitio oritur a sensibilibus quæ in tempore sunt... ideo non potest formare enuntiationes nisi per verba temporalia.* VII-109, 43, 191 ; IX-214. C. Sent. I. D. VIII. Q. II. a. 3. Sol. — Item. D. III. Q. I. a. 1. — Item. D. XV. Q. V. a. 3. — (2) VIII-60 ; XII-71. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. Sol. — (3) I-497 ; VII-50, 109 ; IX-214. S. T. I. Q. LXXIX. a. 6. C. — C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 1. — (4) *Species per quam fit cognitio est in potentia cognoscente secundum modum cognoscentis... unde corpora quæ sunt magis materialia quam intellectus, species est in intellectu simplicior quam in rebus... Deus autem et angeli sunt simpliciores nostro intellectu, et ideo species quæ in nostro intellectu efficitur per quam cognoscuntur est minus simplex.* VII-50. C. Sent. I. D. III. Q. I. a. 1.

réduit à ses propres conditions, si différentes des conditions des choses ? (1).

Ce n'est pas tout. Nous n'atteignons les choses que par l'intermédiaire de leur représentation, adaptée d'abord aux conditions générales de notre âme qui en est le sujet commun, puis à celles spéciales à chacune de nos facultés dont l'échelle se développe des confins de la matière à ceux des pures intelligences. Maís, si c'est par cette représentation que nous connaissons, ce n'est pas elle cependant, à proprement parler, que nous connaissons (2). Le terme de la connaissance est en quelque sorte un nouveau décalque de la représentation qui la détermine : c'est l'espèce expresse dans les sens, et le verbe dans l'intelligence (3). Le verbe, qui est notre connaissance consciente exprimée à nous-mêmes, puis aux autres, est une élaboration, une conception de l'intelligence, qui a, dit S. Thomas, pour mère cette même intelligence et pour père l'espèce intelligible, reflet épuré et adapté des choses en nous-mêmes (4). Il est donc tout d'abord l'expression de notre acte d'intelligence, le fruit de cette intelligence engrossée par l'expérience, dira Kant qui ne fera que reprendre sur le ton allemand l'image de S. Thomas. Et sans doute le fils tient du père, le verbe représente l'espèce intelligible sur le mode de laquelle il a été formé ; mais l'espèce intelligible d'où nous tirons notre conception intérieure n'est elle-même qu'un produit, ou un reflet dégagé de l'image par l'intellect agent ; et cette image à son tour est une conception de l'imagination qui a fixé plus ou moins fidèlement l'espèce expresse élaborée par les sens externes et le *sensus communis* sur le type de l'espèce impresse, reflet plus ou moins direct du sensible, lequel n'est que le décor apparent, étendu, coloré, sonore, etc., de l'essence des choses. Que d'intermédiaires ! Que de miroirs ! Que de reflets ! Et, si nous y ajoutons les diverses réfractions que le verbe intérieur doit subir encore en passant par, de nouveau, l'imagination et l'organisme vocal, avant de s'exprimer dans les mots qui le fragmentent et le matérialisent, nous pourrons nous demander, non sans quelque angoisse, ce qu'en définitive nous connaissons d'exact sur le réel, sauf qu'il est la cause de tout ce jeu de lumières, puisque sans

(1) S. Thomas n'a donc, avec Aristote, corrigé le principe de la connaissance admis par les Anciens, que le semblable connaît le semblable, qu'aux dépens de la certitude. En cette forme, que l'âme pour connaître tout le monde matériel devait elle-même comporter dans son essence tous les éléments qui le composent, il était absurde. C'était matérialiser même le sujet de la connaissance et le proportionner aux choses, c'était aussi assurer autant qu'il est possible la valeur de la connaissance. C'était au surplus le même principe que celui de S. Thomas, que l'être connaît l'être, mais restreint au monde matériel, tenu pour seul existant. Sous sa forme nouvelle, si le principe général de l'identité de l'objet et du sujet reste le même, l'application aboutit à des conclusions inverses. Le sujet connaissant étant tenu pour spirituel, l'objet connu ne peut être que spirituel ou spiritualisé. C'est donc ici l'objet qui se proportionne au sujet, les choses à l'intelligence. Nous les connaissons en les transposant sur un mode nouveau d'être. S. Thomas tient sans doute que ce mode intelligible n'en est que plus vrai et plus réel. Mais il ne l'établit qu'en le postulant, en supposant résolu le problème de la connaissance, en supposant l'accord des choses de la pensée. — (2) *Prima intellecta sunt res extra animam in quæ primo intellectus intelligenda fertur ; secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi.* XIII-237. QQ. D. de Ver. Q. VII. a. 9. C. — (3) *Verbum interius conceptum est quædam ratio et similitudo rei intellectæ.* XII-493 ; XII-491 ; XIII-22 ; XXVII-12, 129. S. C. G. IV. C. XI. — QQ. D. de Pot. Q. II. a. 1. — (4) XII-491 ; XIII-22. S. C. G. IV. C. XI.

lui nos miroirs n'auraient jamais rien réfléchi. Mais nous savons que choses et pensée sont harmonisées, qu'elles ne sont que deux aspects de l'être et que par conséquent nos facultés atteignent leur objet dans les limites de leur fin. Et cela nous rassure.

Mais cette rectitude même de nos facultés qui est notre suprême garantie, comporte un nouvel élément de la relativité dont le fondement se ramène toujours, finalement, à l'infirmité originelle de notre être. Parce que la connaissance requiert à tous ses degrés une proportion entre le sujet et l'objet, parce que notre âme est de capacité limitée et qu'en elles les facultés s'étagent en perfection décroissante, il suit que ces facultés ne connaissent qu'un objet déterminé et proportionné à la condition de chacune d'elles. Les facultés sensibles ne voient rien au-delà du sensible ; nous savons même que chaque sens a son sensible pour lequel il est seul compétent et que, s'il y a des sensibles communs, ils ne sont point perçus par les sens externes sans possibilité d'erreur. L'intelligence elle-même, pour unique qu'elle soit, a ses degrés auxquels correspond un objet proportionné ; elle voit successivement les principes, les essences, les idées divines, et pour chacun de ces degrés elle fait appel à des moyens et à des procédés déterminés. Suivant enfin qu'elle s'aide ou non des sens, qu'elle est liée au corps ou en est séparée, son horizon se restreint ou s'élargit, se confine dans le matériel ou le dépasse et comprend sur le mode divin.

Si nos facultés de connaître sont tenues pour valables dans les limites de leur objet, il faut au préalable que cette délimitation soit faite exactement ; or, il ne semble pas qu'aucune d'elles puisse servir de critérium par rapport aux autres. Que si l'on parle de l'évidence qu'elles comportent comme étant la lumière qui mettrait fin à toute discussion, comment encore délimiterons-nous les facultés de recherche qui ne comportent pas cette évidence ? Au surplus, même leur objet une fois déterminé avec précision, les facultés requièrent encore, pour leur exercice normal, tout un ensemble de conditions subjectives, sur lesquelles le sens commun est à peu près d'accord, mais que l'on a quelque peine à établir scientifiquement.

Enfin certaines sont tenues, de l'aveu même de S. Thomas, pour des facultés d'erreur. Nous préciserons en parlant de la foi propre à chacune de nos facultés. Il faut bien dire cependant dans cet exposé des éléments généraux de relativité de notre connaissance, que la plus incertaine de nos facultés est précisément l'imagination, dont pourtant le rôle est capital, puisque c'est par elle que se fait le passage à l'intelligence et que la vie sensible communique avec l'intelligible.

Le mal s'aggrave même de deux considérations. La première est que l'imagination qui, pour S. Thomas, est surtout une faculté de conservation, s'est, dans les recherches modernes, accusée essentiellement transformatrice et déformatrice. La seconde, plus grave encore, est que, étant donné le principe thomiste que l'intelligence ne connaît pas le singulier et le concret, celle-ci ne peut exercer aucun contrôle efficace sur les caprices de l'imagination, et l'on ne voit pas comment elle peut redresser ses erreurs. Il y a sans doute le contrôle des sens extérieurs, mais eux-mêmes ne sont pas sous l'action directe de l'in-

telligence et de l'imagination qui s'interpose entre eux, et elle peut du reste toujours fausser les résultats de leur enquête (1). D'autre part, si singulier que puisse paraître ce déni à l'intelligence de connaître le particulier, il n'en est pas moins rigoureusement dans la logique du système qui fait des sens la faculté du sensible et du singulier, et de l'intelligence celle de l'universel et de l'intelligible. Si les cloisons ne sont pas étanches, elles sont au moins fortement charpentées. La seule relation possible, que S. Thomas conserve avec un soin jaloux, est que l'intelligence considère son objet dans le support sensible et déterminé de l'image d'où elle l'a tiré. C'est une liaison sans doute, ce n'est guère une garantie, et il reste que l'imagination a pu déformer l'image qui lui vient du monde extérieur et qu'elle présente à l'intelligence.

Ainsi donc la relativité de la connaissance dérive de deux sources principales : d'une part cette connaissance s'applique non pas aux choses elles-mêmes immédiatement, mais à leur représentation en nous et à la conception que nous nous faisons de cette représentation ; et de l'autre cette représentation s'adapte à l'état de la faculté qui la reçoit, en sorte que la valeur de la connaissance est proportionnelle au degré de perfection du sujet pensant, et dans chaque sujet à la faculté qui s'exerce. Il s'agit donc, pour apprécier au plus juste cette valeur, non pas de l'énoncer en une formule absolue, mais, puisque nous atteignons les choses elles-mêmes par toute une série de facultés, d'aptitudes diverses, et que les choses elles-mêmes sont distribuées sur une échelle d'être de perfection variée, de déterminer le degré de vérité que chacune d'elles est apte à découvrir dans l'objet qui lui correspond.

IV

Limites et degré de certitude de chacune de nos facultés

Nulla virtus cognoscitiva decipitur circa proprium objectum, sed solum circa extraneum (2).

Du point de vue de la certitude qu'elles procurent, nos facultés se distribuent en sensibles, limitées exclusivement aux données matérielles et particulières du monde extérieur, et en intellectuelles, appliquées à découvrir le fonds réel des choses, leur élément intelligible et universel, leurs rapports entre elles et finalement leurs rapports avec la cause première et la fin dernière. Ce sont deux mondes bien distincts qui auront par conséquent chacun leur degré de certitude et qui livreront chacun un aspect de vérité des choses (3). Il y a une vérité des sens et une vérité de l'intelligence, parce que sens et intelli-

(1) Il y aurait encore à signaler comme source d'erreurs, quoiqu'elle ne relève pas directement des procédés intellectuels, l'action plus générale et non moins décisive de la volonté et de la sensibilité, de tout l'élément affectif de l'être, puisque c'est lui en réalité qui met en branle toute l'activité intellectuelle : nous ne cherchons et même trop souvent nous ne trouvons que ce que nous voulons chercher et trouver. Nous aurons l'occasion d'en redire un mot dans le chapitre suivant. — (2) XII-400. S. C. G. III. C. CVIII. 3. — (3) *Anima nostra... dupliciter certificatur de aliquibus : uno modo ex lumine intellectus... alio modo ex sensu.* IX-225, 356. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 3 Sol. V. — Item. D. XXIII Q. II. a. 2. Sol. 1.

gence perçoivent dans les choses des aspects différents. Ils ne sont naturellement compétents que dans leur domaine propre ; mais dans ce domaine intelligence et sens atteignent incontestablement leur objet (1). C'est l'application à notre connaissance de tous les principes énoncés antérieurement : l'être connait l'être dans la mesure de sa propre perfection ; choses et pensée concordent tout au moins au point où elles se correspondent dans la ligne de l'être et de l'intelligible, et donc la faculté est réglée pour connaître son objet proportionné. Cet accord s'exprime psychologiquement en nous dans le désir naturel que nous avons de savoir. Ne pas admettre la rectitude de cette inclination, par conséquent l'aptitude naturelle de nos facultés à leur objet, ce serait manquer à l'auteur même de la nature (2). Cependant ce principe lui-même ne doit pas s'entendre absolument et il faut distinguer entre nos facultés pour ce qui est de leur certitude (3).

En effet, sens et intelligence à leur tour se distribuent en deux autres séries de facultés, dont la variété procède non pas tant de la diversité de leur objet que du mode suivant lequel ils l'atteignent. Il y a les facultés de perception ou d'intuition et celles d'élaboration ou de recherche, *de discursus*. Le degré de confiance que chacune mérite est assez différent. Les facultés d'intuition atteignent directement leur objet (4) ; il y a en elles contact immédiat, sinon de la chose directement, au moins de sa représentation et de la faculté d'appréhension ; l'espèce sensible ou intelligible dans l'intuition s'assimile complètement sa faculté, la transforme représentativement en elle ; il y a donc, entre les deux, l'adéquation requise pour la vérité. Reste sans doute la question du rapport de la représentation à la chose elle-même dont nous avons dit les difficultés ; mais nous savons comment l'entendre, et il ne s'agit pour le moment que de fixer la valeur de nos facultés vis-à-vis de leur conception propre. Il faut bien, sous peine de ruiner définitivement toute connaissance, attribuer à nos facultés de perception et d'intuition la capacité d'atteindre sûrement, au moins en principe — ce que S. Thomas appelle *per se* — leur objet et de s'y conformer exactement. Au surplus, il n'y a pas de raison à donner, puisqu'elles produisent l'évidence au moins subjective (5).

C'est un fait primitif que nulle raison ne rendra plus claire ; car, précisément la raison ou la démonstration n'est qu'un mode inférieur de certitude qui n'a de valeur qu'autant qu'elle-même s'approche de l'évidence et qu'elle y conduit. Le *discursus*, qu'il s'applique à la connaissance sensible ou intellectuelle, est en effet fondé sur ce principe que tout est en tout. De ce tout, nous commençons par voir quelque

(1) *Nulla virtus cognoscitiva decipitur circa proprium objectum.* XII 106 ; XIV-377 ; XXIV 151. S. C. G. III, C. CVIII, 3. — Q. D. de Ver. Q. XII, a. 12. — (2) *Dicere quod inclinatio naturae non sit recta, est derogare auctori naturae.* I 377. S. T. I. Q. LX, a. 1, ad. 3. — (3) XIV-377. Q. D. de Ver. Q. XII, a. 12. — (4) *Oportet quod in anima rationali, quae angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat.* VIII 621 ; XV 65 ; XXIV 147. I. Sent. II. D. XXXIX. Q. III. a. 1. Sol. — (5) *Intellectus accipitur pro simplici apprehensione eorum quae absque inquisitione nobis innotescunt, sicut sunt prima principia, scientia vero pro cognitione eorum in quibus certificamur per resolutionem vel investigationem rationis.* XXIV 150. de An. III. l. 5.

chose, car toute connaissance commence par une intuition. Ce quelque chose primitivement perçu emporte, connote tout le reste. C'est ce reste qu'en tout ou en partie nous cherchons à pénétrer grâce au *discursus* qui nous fait passer du connu à l'inconnu, du particulier à l'universel, du contingent au nécessaire, de quelque chose tenu pour cause à quelque chose tenu pour effet, ou inversement, mais à un inconnu qui était compris au moins confusément dans le connu, à un particulier déjà encadré dans l'universel, à un effet déjà impliqué dans sa cause.

Le passage se fait parfois par une suite de vues successives qui éclairent les points laissés dans l'ombre. Deux choses vues identiques à une troisième sont comme vues identiques entre elles. Parfois aussi ce quelque chose d'inconnu que le *discursus* nous apporte nous le supposons seulement, nous ne le voyons pas. Et tantôt c'est le rapport entre deux choses, rapport que nous imaginons, comme entre deux choses réellement données que nous dénommons l'une cause, l'autre effet. Tantôt c'est l'une des deux choses elles-mêmes qui ne nous apparaît point et que nous posons au bout de notre raisonnement ; ainsi, quand nous remontons à la cause première, nous créons à la fois le lien causal et la cause ; au moins l'existence de cette cause et de ce lien causal n'a-t-elle pour nous d'autre valeur que celle que nous supposons à notre raison et à notre raisonnement. Tant que le *discursus* ne nous a pas fait atteindre la chose elle-même, dont l'idée est la conclusion de notre raisonnement, il y a place pour une possibilité d'erreur qui peut au surplus se réduire à l'infinitésimal. Aussi, traduisant en termes plus précis les résultats de ces deux catégories de facultés, S. Thomas les distribue en facultés de vérité et en facultés d'erreur (1).

I. — *Les sens externes.* — Mais voyons dans le concret ce que peut chacune de nos facultés. Les sens externes, dans l'acte même de la sensation, sont toujours véridiques ; ils ne se trompent pas sur leur sensible propre (2). La sensation est une intuition ; elle porte en elle son évidence et force l'adhésion ; elle est le rapport adéquat du sens et du sensible ; elle fournit à la connaissance son premier élément stable (3) ; elle tient sa rectitude de la nature, c'est-à-dire de Dieu même, garant de nos facultés (4). Il y a cependant des conditions à cette rectitude. Elle n'est vraie que comme sensation ; elle ne l'est pas comme jugement. La sensation par elle-même ne juge pas ; mais il s'y joint des jugements instinctifs ou raisonnés, du *sensus communis* ou de la raison, et qui valent ce que valent nos jugements. Chaque

(1) *In nobis sunt quædam potentiæ et habitus cognoscitivi in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus et scientia et intellectus principiorum ; quidam vero in quibus potest esse falsitas, sicut imaginatio et opinio et æstimatio.* — Cette seconde distribution ne correspond pas exactement à celle des facultés intuitives ou discursives, puisque la science est le résultat des recherches de la raison. Pour l'expliquer, il n'y a qu'à entendre que les facultés discursives se partagent à leur tour en facultés dont les opérations aboutissent à une intuition et en partagent la certitude, et en facultés qui laissent l'esprit incertain ou mal assuré. — (2) *Sensus secundum actum semper sunt veri ; non enim sensus decipitur circa proprium sensibile.* XXIV-151. de An. III. l. 5. — *Aut modicum habet de falsitate.* XXIV-154 ; I-136 ; XIV-341. de An. III. l. 6. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 12. C. — (3) XIV-54. QQ. D. de Sp. Q. I. a. 10. — (4) XXIV-154. de An. III. l. 6.

sens n'est vrai que par rapport à son sensible propre, l'œil pour le coloré, l'oreille pour le sonore ; il peut se tromper pour ce qui est du substratum commun des sensations (1), ou de l'objet d'un autre sens perçu concommitamment avec le sien, à plus forte raison s'il s'agit du sensible par accident (2). Au surplus les sensibles communs et par accident relèvent non pas des sens externes, mais du *sensus communis* qui est une faculté d'élaboration.

Les sens requièrent encore pour leur exercice normal certaines conditions de santé organique (3), de milieu ou de degré dans l'impression matérielle sur l'organe (4), sans lesquelles, ou en deçà et au delà desquelles, la sensation ne se produit plus ou se fausse. Elle est essentiellement une proportion et comme une harmonie du sens sous l'action du sensible. Quel est le point précis de cet accord du sens et du sensible où le premier exprime exactement le second ? (5). Cela sans doute est assez difficile à énoncer ; c'est affaire à la physiologie et aussi au sens commun qui ne se trompe pas sur les conditions d'une sensation normale et véridique.

Les sens ont donc leur degré de vérité, restreint mais sûr, le plus manifeste qu'il nous soit donné de connaître (6). Ils ne nous renseignent que sur les manifestations accidentelles et matérielles des choses : le coloré, le sonore, l'odorant, etc. Encore savons-nous que la sensation n'est qu'une résonance de l'organe sous l'action du sensible extérieur, que nous ne percevons de celui-ci qu'une empreinte et que le sens externe n'a pas conscience de sa sensation, mais seulement le *sensus communis*. Ses données cependant sont celles qui s'accusent le plus évidemment à notre connaissance ; ce dont S. Thomas donne deux raisons. La première est qu'elles sont le premier connu, d'où se tire tout l'inconnu de notre connaissance ; et la seconde que le sensible est le degré de l'être le mieux proportionné à notre capacité de connaître, conditionnée elle aussi par le sensible (7). Aussi, bien que S. Thomas cite généralement les sens, concuremment avec l'intelligence des principes premiers et la science, comme type de certitude dans la connaissance, il n'est pas sans introduire entre eux de nombreuses différences (8). En dehors même de l'objet très différent auquel les uns et les autres s'appliquent, l'intelligence ne connaît que son acte ; elle atteint à la vérité par la réflexion sur cet acte, parce qu'elle sait par ailleurs qu'il est dans la nature de son acte de se conformer aux choses. La vérité résulte au contraire direc-

(1) *Tertio sensus est sensibilium communium quæ consequuntur subjecta in quibus sunt accidentia quæ sunt sensibilia propria, sicut magnitudo et motus quæ sunt sensibilia communia... Et circa hujusmodi maxime est deceptio, quia judicium de his variatur secundum diversitatem distantiæ*. XXIV 151 ; XIX 54. de An. III. l. 6. — (2) *Secundo autem sensus est circa sensibilia per accidens ; et hic jam decipitur sensus*. XXIV 151-54. de An. III. l. 6. — (3) *Sensus non decipitur circa objectum proprium, nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente*. XXIV 151 ; I 512. de An. III. l. 6. — (4) *Sensus corrumpitur per excessum sensibilis*. VII 221. C. Sent. I. D. XVII. Q. II. a. 4. Sol. — (5) Cela s'entend dans la théorie de S. Thomas que pensée et choses se répondent. Mais d'autres pourraient dire que l'accord en quoi consiste la sensation exprime non pas tant la réalité extérieure que le point de plus grande utilité du sujet pensant. La sensation normale serait celle qui nous réussit le mieux. — (6) IX 407. C. Sent. III. D. XXVI. Q. I. a. 5. Sol. — (7) IX 407 ; XXV 107. C. Sent. III. D. XXVI. Q. I. a. 5. Sol. — (8) *Veritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo*. XIV 335. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 9. C.

tement de la sensation dans le sens qui appréhende les choses sans savoir pourquoi sa perception est vraie. Il n'en juge pas (1). Il est une sorte d'intermédiaire entre les choses et l'intelligence, il apporte à l'intelligence un double témoignage : celui de sa propre disposition, et de ce point de vue il ne peut être que vrai, et celui de l'état des choses (2). Et de ce chef, il peut, au moins quand il entre en contact avec l'intelligence, après l'élaboration des sens internes, présenter les choses autrement que dans la réalité, et il comporte ainsi une possibilité d'erreur (3) qu'il appartient à l intelligence de rectifier (4). S. Thomas, il est vrai, ne nous dit pas comment pourra se faire efficacement ce contrôle de l'intelligence qui apparaît assez difficile. Car, d'une part, elle ignore de connaissance directe le monde extérieur dans sa forme concrète et individuelle, et, de l'autre, elle ne reçoit les données des sens que par l'intermédiaire de l'imagination qui est un facteur de fausseté (5).

II. — *Les sens internes.* — Les données des sens externes sont à la fois très claires et très confuses (6). Très claires et très sûres, parce qu'elles sont fournies par les choses elles-mêmes et que l'opération qui les saisit est un acte naturel déterminé à sa fin ; très confuses, parce qu'elles comportent une multitude de notions que nous ne percevons d'abord qu'en masse et sous l'aspect général des cinq impressions sensibles : couleur, son, odeur, etc. Nous avons dit que l'œuvre de réflexion, de concentration, de discernement et d'élaboration de nos sensations relevait des sens internes. Ceux-ci travaillent sans doute sur les données des sens externes, mais tous ont ce défaut commun et capital d'en traiter en l'absence des choses, causes des sensations : d'où une première cause d'erreur fondamentale (7).

La cogitative est l'adaptation de la connaissance sensible à la défense et à la conservation de la vie animale, la réaction de l'individu vis-à-vis de son milieu (8) ; elle est dans la vie sensible l'analogue du jugement et de la raison dans la vie intellectuelle (9). Or, pour S. Thomas, c'est dans le jugement et le *discursus* que se trouvent les possibilités d'erreur, puisqu'ils consistent essentiellement

(1) XIV-335, 336. QQ. D. de Ver. Q. I. a. Q. C. — (2) *Sensus enim et est res quædam in se et est indicativus alterius rei.* XIV-339. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 11. C. — (3) Non pas sans doute dans sa perception des choses, mais dans les jugements qu'il porte sur elle : *In sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum quod judicat de sensibilibus ; sed secundum quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie sed secundum ordinem ad judicium quod ex formatione prædicta consequitur, prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus ; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem quam facit in homine vis cogitativa... et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur... Unde sensus judicium sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio ; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur.* XIV-340. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 11. C. — (4) *Quia intellectus, sicut judicat de rebus, ita et de his quæ a sensibus offeruntur.* — (5) XIV-339. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 11. C. — (6) *Composita et confusa prius cadunt in sensu.* XXV-107. In Metaph. X. l. 2. — (7) *Imaginatio apprehendit, ut plurimum, rem ut non est, quia apprehendit eam ut præsentem, cum sit absens, et ideo dicit Philosophus quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia.* XXIV-340. In Metaph. I. l. 1. — (8) *Motus animi deliberantis... circa intentiones particulares.* III-87. S. T. II: II. Q. II. a. 1. C. — (9) XV-13. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1.

dans le passage du connu à l'inconnu. Il n'y a de jugements infaillibles que les jugements naturels qui sont ceux auxquels est déterminée la faculté de par sa nature (1) et dont Dieu par conséquent est garant. Mais, quand il y a collation entre plus de deux termes et donc pluralité de décisions possibles, il y a par là même matière à erreur. Aussi avons-nous dit que les jugements sur les sensibles communs et par accident pouvaient être vrais ou faux, correspondre ou non à la vérité des choses. Cependant la cogitative n'est en nous sujette à l'erreur que parce que nos facultés sensibles sont dans la dépendance de la raison et de la volonté. Chez les animaux, où elle a la même fonction sous le nom d'estimative, elle ne l'est pas, parce qu'elle est chez eux déterminée naturellement à sa fin ; elle est la forme de l'instinct, et ce n'est que par accident qu'elle n'atteint pas toujours son but. Et donc, de même que l'instinct perd de sa certitude quand il est combattu par l'éducation, de même l'estimative reprend la sûreté de ses décisions et de ses mouvements, quand elle réagit sous la seule impulsion de la nature.

La mémoire, par elle-même, n'est pas sujette à l'erreur, puisqu'elle n'est en principe qu'une faculté de conservation ; mais, outre qu'elle ne fait qu'enregistrer les résultats des autres sens, sans avoir à les contrôler et à les rectifier, il reste qu'elle peut les fixer et surtout les faire revivre inexactement. Nous avons dit les lois très complexes de la réminiscence. La loi d'association, qui en est la principale, est une forme instinctive de jugement ; tout au moins en liant des images au gré de notre sympathie ou de notre utilité, elle prépare des relations qui s'imposeront à leur éveil comme des jugements acquis. De plus, quelle garantie avons-nous, en dehors de l'heureux fonctionnement présumé d'une faculté sur laquelle nous avons si peu de prise, que, soit l'enregistrement, soit le rappel des impressions et des images se fera fidèlement ? Encore pour S. Thomas la mémoire gardait-elle un accent particulier de vérité, comme toutes les facultés dont le fonctionnement est surtout automatique ou naturel. Mais, s'il a posé dans la loi d'association des images le principe de la déformation que celles-ci peuvent subir dans la mémoire, il n'en a pas étudié de près et expérimentalement les résultats.

Il n'a de même parlé qu'assez vaguement de l'imagination créatrice. Par contre il a mieux vu et expliqué quel facteur de fausseté, quelle maîtresse d'erreur — *domina falsitatis* — est l'imagination, sous quelque forme qu'elle s'exerce. Celle-ci n'en était plus au reste, même au temps de S. Thomas, à exciter l'indignation des philosophes et la verve des moralistes. Quand il divise les facultés, du point de vue de leur certitude, en facultés de vérité et en facultés d'erreur, l'imagination vient en tête de ces dernières : *imaginatio, opinio, estimatio* (2). *Phantasiæ, ut plurimum, sunt falsæ* (3). L'erreur et la fausseté, dit-il, sont le propre de l'imagination, non qu'elles ne puissent aussi se produire dans l'intelligence, mais précisément quand elles s'y produisent, c'est du fait de l'imagination (4). Son principe fonda-

(1) *Actus naturalis alicujus rei semper est uno modo.* XIV-340. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 11. C. — (2) XIV-377. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 12. C. — (3) XXIV-151. de An. III. l. 5. — (4) VIII 516. C. Sent. II. D. XXIX. Q. I. a. 1 ad. 5.

mental d'erreur est d'appréhender les choses comme présentes, alors qu'elles sont absentes (1). Elle procède des sens assurément, et, sans les sensations elle serait vide de tout contenu, mais les sens affirment l'existence de ce qui les affecte, l'imagination n'affirme rien en dehors d'elle ; il lui apparaît seulement, il lui semble ; son objet ne s'impose pas d'ordinaire ; elle le domine, le façonne et au besoin le crée ; elle entre en branle à notre gré ou du moins sur des causes qui résultent de dispositions subjectives, elle est dans l'ordre du sensible ce que l'opinion est dans l'ordre intellectuel (2) ; elle lui est même inférieure, car si les raisons qui déterminent notre croyance ne contraignent pas, elles ne nous laissent cependant pas la liberté de ne pas croire d'une foi proportionnelle à ces raisons.

Pour juger de la valeur de l'imagination au point de vue de la certitude, il faut la tenir pour ce qu'elle est : un mouvement qui résulte de la sensation. Elle comporte donc d'abord les éléments de vérité ou d'erreur de la sensation elle-même, quand elle est donnée en même temps que cette dernière. Cependant, même dans ce cas, elle comporte un élément de moindre certitude, car l'image n'est à la sensation que comme l'effet à la cause (3). Mais, quand l'imagination s'exerce en dehors de la présence du sensible, elle peut se tromper même sur les sensibles propres, à plus forte raison sur les autres ; elle ne comporte plus aucune garantie de la réalité extérieure des images et ne fait foi que de ses propres dispositions, essentiellement changeantes (4). Dans certains cas — de passion extrême, de folie, de sommeil — l'imagination prévaut même contre l'intelligence, et nous en sommes les jouets (5) : mais S. Thomas ne dit pas par quel critérium on peut discerner ces cas mobides de l'état normal de santé ou de veille.

III. — *L'intelligence.* — Avec l'intelligence, nous atteignons un autre degré de vérité, non pas plus sûr, mais plus profond, qui est à la vérité sensible ce que les accidents sont à l'essence, le particulier à l'universel. Elle est proprement la faculté de connaître, car elle est proprement l'être. Elle ne se distingue de l'intelligence des purs esprits que par les conditions de la vie présente ; elle est de sa nature illimitée et infinie, indépendante du temps, du lieu et de la matière. Elle est faite à l'image de Dieu, émanation directe de sa propre intelligence. Elle est une faculté essentiellement pénétrante ; elle va au fond des choses ; son objet est l'élément stable, universel, éternel et divin de l'être. Son objet même établit sa valeur, car plus l'être connaissable est intelligible et spirituel, plus il est l'être et plus il s'identifie la faculté qui le saisit ; plus étroite est leur union ; et, quand objet et sujet sont ainsi unis et identifiés l'un à l'autre, il n'y a plus à se demander s'ils sont sûrs l'un de l'autre, ils ne sont plus deux, ils sont de l'être transparent à soi-même.

On ne saurait peut-être apporter de texte précis où S. Thomas formule cette conception, mais elle est à la base même de son système. La question ne se pose pas si Dieu se comprend sûrement lui-

(1) XIV-340. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 11. — (2) XXIV-148, 150-1. de An. III. l. 4 et 5. — (3) *Quia effectus debilior est causa.* XXIV-155. de An. III. l. 6. — (4) XXIV-154. de An. III. l. 6. — (5) XXIV-154. de An. III. l. 6.

même ; il est tout l'être, il a toute l'évidence de l'être. De même, à proportion de leur perfection, les autres intelligences. Plus leur degré d'être est élevé, plus aussi l'est l'intelligible qui leur correspond, et plus parfaite est l'assimilation, donc la certitude de l'intelligence vis-à-vis de son objet. Cela ne se démontre pas, cela est posé par hypothèse dans le principe de l'identité de l'être, de l'intelligible et de l'intelligence. Le principe admis, cette conséquence est l'évidence même, et c'est à elle qu'il faut se reporter sans cesse pour comprendre la solution de S. Thomas à ce grave problème de la certitude. Nous tenons maintenant les facultés de connaissance et leur objet pour choses étrangères entre elles ; aussi n'arrivons-nous pas à établir le contact avec le réel, et nous bornons notre certitude à l'accord de notre pensée avec elle-même. S. Thomas leur donne au contraire une commune origine, et il fait de la connaissance une assimilation et finalement une identification de l'intelligence et de son objet. La conséquence en est non seulement la certitude, objective autant que subjective, puisque la connaissance est l'être se retrouvant lui-même, mais une certitude de plus en plus parfaite et qui s'épanouit dans l'évidence, à mesure que l'intelligence et son objet proportionné s'élèvent dans la ligne des êtres et de l'intelligence, car plus l'assimilation est parfaite, jusqu'en Dieu où elle est complète.

L'objet adéquat de notre intelligence est tout l'intelligible, par conséquent tout l'être, parce que l'intelligence est de sa nature infinie — *est quo omnia fieri,* — mais son objet proportionné se restreint à l'essence des choses matérielles (1), parce que notre intelligence, forme du corps par l'âme, est adombrée de matière et ne connaît que par les sens. Ce qu'elle sait du monde spirituel, elle ne le sait que parce que tout est en tout et que le sensible est un reflet ou une dégradation du spirituel, un miroir où se projettent le céleste et le divin. Et par là S. Thomas nous ramène au relatif de notre connaissance, et donc à l'incertitude proportionnelle qui en résulte. Plus l'horizon est borné, plus la vue intellectuelle est restreinte, moins elle est sûre, si peu sûre qu'il n'ose rien affirmer de précis, même pour la connaissance des essences matérielles qu'il tient cependant pour l'objet propre de notre intelligence. Ou s'il admet, ainsi que nous l'avons dit précédemment, que nous puissions avoir à leur sujet la certitude — la certitude qui résulte d'un syllogisme et se fonde sur le principe de causalité — il nous en refuse bien certainement l'intuition qui les saisit dans leur réalité propre (2).

L'intelligence, comme les sens, a deux procédés pour connaître : par appréhension et par jugement, par intuition ou par raisonnement (3). D'où deux séries de facultés : intuitives et discursives, qui ont chacune leur valeur propre et leur degré de certitude. Les facultés ou degrés d'intuition sont au nombre de trois : intuition des principes premiers, des essences et du divin. Nous en avons dit les caractères

(1) XXIV-341. In Metaph. I. l. 1. — (2) XIV-341, I-542 ; XIV-[illegible], 541, 549 ; XXIII-347 ; XXIV-5 ; XXVII-477 ; XXIX-410, 518. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 12. — Item. de Sp. Q. I. a. 11. — Item. de Ver. Q. IV. a. 1. — Item. Q. X. a. 1 et 4. — (3) *Duo intellectus operationes distinguuntur. Intellectus enim habet judicare, et hoc dicitur sapere, et apprehendere, et hoc dicitur intelligere.* XXIV-147. de An. III. l. 4.

en exposant la théorie des opérations intellectuelles, il ne reste qu'à en apprécier la valeur au point de vue de la certitude.

S. Thomas n'est bien affirmatif qu'en ce qui concerne les principes premiers. Ils relèvent de ce qu'il appelle la connaissance naturelle qui joue dans la doctrine de la certitude un rôle capital. La connaissance naturelle en effet ne peut être autrement qu'elle n'est ; elle est donc nécessairement infaillible, parce qu'alors l'intelligence est déterminée à son objet. Ainsi la connaissance des principes premiers s'impose dès que les termes qui les énoncent sont présents à l'esprit (1) ; il n'est point, à leur sujet, d'erreur possible, on ne peut les ignorer, ni même les supposer faux (2). L'intelligence des principes premiers est pour S. Thomas le type de la connaissance intuitive, celle à laquelle il revient sans cesse lorsqu'il veut fournir un modèle d'évidence et de certitude. C'est qu'aussi bien les principes premiers baignent complètement dans la lumière naturelle de l'intellect agent et conséquemment dans celle de l'intelligence divine (3). Ils dépendent aussi peu que possible des sens dont ils ne reçoivent que la détermination de leurs termes (4). Aussitôt ces termes formulés, leur nécessité éclate sous la projection lumineuse de l'intellect agent, et l'intelligence ne fait que constater leur liaison nécessaire. Quand la notion d'être apparaît à l'esprit — et c'est la première qui nous apparaît — l'esprit voit nécessairement que l'être est tel, qu'il ne peut pas ne pas être tel, et qu'il n'est pas son contraire ou le non-être (5). L'intelligence des principes premiers est à proprement parler le premier élément de l'absolu dont nous avons analysé la persistance dans notre connaissance (6). Les sens réalisent sans doute une forme de l'intuition, mais ils ne sont tels qu'en vertu du principe de l'accord du réel et de la pensée ; ils sont ordonnés à saisir le monde extérieur, mais ils n'ont pas en eux-mêmes d'élément positif et actif de cet accord. L'intelligence des principes premiers (7) au contraire est une émanation directe du rayon intelligible, la lumière divine présente en nous dans la mesure où nous y participons, et les principes premiers sont eux-mêmes l'énoncé universel et confus sous lequel se présente le contenu de ce rayon qui nous reste accessible. Ils sont donc le fondement indéfectible de notre connaissance, le résumé qui la contient confuse mais totale (8), la source de toute lumière qui éclaire notre intelligence et son objet. C'est par eux que nous jugeons de tout (9). Ils en sont la mesure même (10). Notre connaissance dans l'ordre naturel va aussi loin qu'ils peuvent s'étendre et elle s'arrête avec eux ; ils sont à la connaissance naturelle ce que sont aux vérités surnaturelles les articles de foi (11).

(1) XIII-384 ; XIV-341, 377, 575 ; XXII-120. QQ. D. de Mal. Q. III. a. 3. — QQ. D. de Ver. Q. I. a. 12. — Q. II. a. 12. — Q. X. a. 11. — (2) I-407, 544 ; XII-9 222 ; XV-426 ; XXIV-151. S. T. I. Q. LXIV. a. 2. — Q. LXXIX. a. 12. — S. C. G. II. C. LXXXIII. — (3) II-290 ; III-121. S. T. I. II. Q. XL. a. 5. — (4) IX-267. C. Sent. III. D. XXIII. Q. III. a. 2. — (5) XII-223. S. C. G. II. C. LXXXIII. — (6) XI-504 ; XIV-554. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. II. a. 7. ad 7 et 9. — QQ. D. de Ver. Q. X. a. 6. — (7) L'*intellectus principiorum* considéré ici comme habitus ou disposition, et non pas comme l'acte même de l'intelligence. — (8) XV-89. QQ. D. de Ver. Q. XVIII. a. 4. C. — (9) II-290 ; IX-504 ; XIV-323. S. T. I. II. Q. LXII. a. 3. — QQ. D. de Ver. Q. I. a. 4. — (10) II-504. S. T. I. II. Q. XCI. a. 3. — (11) VII-8. C. Sent. III. D. I. Q. I. a. 2.

C'est un hommage incessant qu'il leur rend et comme un hymne continu que le grand docteur chante en leur honneur. Rares sont les sujets où l'on sente s'émouvoir son âme impassible et courir un frisson sous son style géométrique, quand Anaxagore, las de l'éternelle matière où s'enfermait la philosophie de ses prédécesseurs, pose enfin dans les choses le νοῦς qui va les animer d'un principe spirituel, quand l'âme en extase, avide de voir et d'aimer, pressent et entrevoit le divin, et quand, dans cette ascension vers Dieu qu'il cherche à réaliser par la connaissance, il trouve dans notre intelligence les principes premiers qui lui permettront le passage à l'absolu et à l'infini (1).

Son enthousiasme au surplus reste clairvoyant. Si tout est contenu dans les principes, il ne s'ensuit pas que nous l'y voyions immédiatement ; il l'en faut tirer, non pas par intuition directe — l'intuition des principes premiers est toute en surface et ne perçoit que la liaison nécessaire de leurs termes — mais par raisonnement. Les deux procédés de recherche qu'emploie l'intelligence pour dégager des deux catégories de ce qui est jusqu'ici connu, à savoir les données des sens et les principes premiers, ce qu'ils recèlent d'inconnu, ou pour plus exactement, relier ces deux éléments de la connaissance, éclairer le sensible par la lumière des principes premiers et insérer le premier dans le contenu des seconds, sont le jugement qui s'exprime dans la proposition et le raisonnement qui se formule dans le syllogisme. Ils sont par eux-mêmes non des connaissances, mais des instruments de la connaissance, qui ne possèdent proprement ni vérité, ni fausseté, qui valent ce que vaut l'intelligence qui s'en sert, la manière dont elle s'en sert et la matière à laquelle elle les applique. C'est donc par eux ou à l'occasion de leur application que peuvent se glisser dans notre connaissance la vérité ou l'erreur. Il faut le dire et répéter encore. C'est dans le passage du connu à l'inconnu que se trouve pour nous la pierre d'achoppement. L'intuition ne peut comporter l'erreur ; elle est l'être clair à l'intelligence ; et, puisque même notre connaissance à nous a lieu par assimilation et identification du sujet et de l'objet, elle est au demeurant l'être clair à lui-même. Dans le jugement par contre et dans le syllogisme, l'esprit n'énonce l'attribution ou ne formule la conclusion qu'en vertu d'une double liaison subjective et objective : un lien réel ou supposé entre le sujet et l'attribut du jugement, entre le grand et le petit terme dans le syllogisme, et une certaine nécessité pour l'esprit, qui, en présence de deux idées dépendantes, ne peut pas ne pas convenir de leur dépendance. D'où deux conditions pour que le jugement et la conclusion possèdent une véritable certitude : la première que l'esprit se sente contraint par lui-même et que donc les lois de notre propre intelligence soient appliquées et les formes du jugement et du raisonnement observées : autrement l'illation serait illusoire ; la seconde, qu'il y ait entre les objets ainsi rapprochés une dépendance effective, identique à celle qui s'impose à l'esprit. Ces deux conditions remplies, nous pourrons

(1) Le polémiste est plus vibrant. Il a contre les adversaires des ordres religieux et surtout contre Averroès, corrupteur d'Aristote, des indignations qui se font jour en traits acérés et en mots cruels.

reposer fermement dans la vérité nouvelle apparue. Mais quand se réalisent-elles ?

Dans le jugement analytique d'abord, qui n'est en somme que l'expression détaillée d'une intuition intellectuelle ou sensible, du contenu de cette intuition ; si, en contemplant le soleil dans son éclat, je dis : le soleil est brillant, ce jugement, quoiqu'il suppose les conceptions d'abord séparées de soleil et de la qualité de brillant et leur union dans les termes de la proposition ci-dessus, n'est en réalité que l'analyse de mon intuition sensible qui perçoit dans le concret l'éclat du soleil. De même pour les intuitions intellectuelles et pour les définitions une fois formulées dans l'intelligence. Ayant obtenu l'idée de l'homme conçu comme animal doué de raison, que j'énonce en un jugement : l'homme est un animal, l'homme est doué de raison, je ne passe pas réellement du connu à l'inconnu, j'explique seulement mon connu, parce que c'est une nécessité de notre intelligence de se déployer dans le multiple et le successif : l'ange formule la même idée dans une conception unique.

Les deux conditions de nécessité subjective et objective se rencontrent encore dans le raisonnement déductif en matière nécessaire. Si je tiens pour acquis que tous les hommes sont mortels et que je dise : Pierre est un homme, j'en dois conclure sans erreur possible que Pierre est mortel. Le tout repose ici dans la valeur de la majeure et l'observation des lois du syllogisme. Mais, à y voir d'un peu près, le raisonnement déductif en matière nécessaire n'est aussi qu'une sorte d'intuition médiate. Comme le jugement analytique, il n'apprend proprement rien d'inconnu et n'est encore que le déploiement du connu. En effet, si je sais que tous les hommes sont mortels, je n'ai qu'à voir bien, à fouiller dans mon intuition, et sous la dénomination globale et confuse de tous les hommes je trouverai qu'elle contient la notion de Pierre, dont je verrai avec la même nécessité qu'il est mortel. En réalité je n'ai rien appris que je ne connusse déjà confusément.

Et cette théorie des principes premiers en vérité n'est pas si éloignée de celle de la science innée de Socrate et des idées de Platon. La science est tout entière dans la pensée humaine, sans avoir été apprise du dehors, il suffit de l'en dégager. Toute la méthode de Socrate consistait à accoucher les esprits. De questions en questions, d'intuitions générales en intuitions plus restreintes, il amenait ses contradicteurs ou le premier ignorant venu à convenir de la vérité de choses d'abord insoupçonnées. Son procédé n'était en somme qu'un syllogisme dilué, puisque le syllogisme, nous venons de le dire, se résoud en une série de vues intuitives, ou plutôt, en deux intuitions décisives qui, rapprochées, en font apparaître une troisième d'abord inaperçue : celle de l'union indivisible du petit et du grand terme. Qu'on lise maintenant le texte suivant de S. Thomas, et l'on conviendra que sa maïeutique n'est pas si différente de celle de Socrate : *Scientiarum ignarus, si interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quæ nullus ignorat, sed sunt eodem modo et naturaliter ab omnibus cognita ; postmodum, ordinate interrogatus, res-*

pondebit veritatem de his quæ sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia, et sic deinceps (1).

Par contre dans l'induction j'énonce une vérité que je ne connaissais pas encore. J'ai vérifié que Pierre, Paul, Jean sont mortels et sont des hommes. Si j'en conclus que tous les hommes sont mortels, j'obtiens une vérité nouvelle ou élargie au-delà de mes connaissances antérieures, je passe réellement du connu à l'inconnu. Quant aux conclusions du syllogisme inductif ou du syllogisme déductif en matière contingente, puisque par hypothèse elles sont tenues pour seulement probables, la question ne se pose pas de leur certitude.

Sans refuser à l'induction une certaine valeur, S. Thomas ne lui en accorde cependant pas d'absolue. Elle peut être vraie ou fausse suivant que lui correspond, ou non, la réalité ; mais l'esprit n'en a pas de garant infaillible, tant qu'il n'a pas inséré ses conclusions dans un principe supérieur et vu leur vérité à la lumière de ce principe. Si alors la déduction en reconnaît la valeur en en établissant la subordination au dit principe, les conclusions de l'induction, ainsi vérifiées, acquièrent toute la force de cette dernière. Mais, et c'est ce qu'il faut bien entendre dans la théorie de la certitude chez S. Thomas, seules les conclusions, immédiates ou médiates, des principes premiers constituent ce qu'il appelle la science, et seules elles ont une valeur absolue (2). En quoi il est parfaitement logique avec les principes de la théorie de la connaissance précédemment posés. Notre connaissance n'a de valeur qu'autant qu'elle s'appuie sur son fondement divin. Or le fondement divin de la connaissance en nous, la participation qui nous est donnée de la vérité divine, c'est, avec notre faculté de comprendre ou intellect possible, et avec notre lumière intérieure ou intellect agent, les principes premiers qui sont pour nous le contenu des idées divines. C'est donc de ces principes premiers que relève toute la certitude et la valeur de l'ensemble des conclusions qui en découlent rigoureusement et qui s'appellent la science.

Mais cette science ainsi entendue n'est pas la limite de notre savoir. Elle ne comprend que la connaissance des choses matérielles, éclairée et vérifiée par les principes premiers. Cependant si ces principes premiers dominent et contiennent toute la réalité idéale du monde sensible, ils ne sont eux-mêmes dans le développement du rayon intelligible qu'un degré au-dessus duquel s'étagent non seulement les principes plus universels par lesquels comprennent les anges, mais surtout le principe absolument premier, cause et fin de tout, qui est Dieu. L'idée de Dieu est aux principes premiers ce que les principes premiers eux-mêmes sont à la science : leur explication et leur fondement. Les principes deviennent ainsi à leur tour des conclusions, et la science de ces conclusions est la sagesse. Quelle est la valeur de la sagesse ?

IV. — *La sagesse.* — Il faut sans doute distinguer encore puisqu'elle comprend deux séries d'opérations très distinctes, une première qui est le passage de l'intelligible tiré du sensible au pur spé-

(1) XII-223. S. C. G. II. C. LXXXIII. — (2) *Intellectus primorum principiorum et scientia de conclusionibus* [illegible] *sunt verorum.* XXIV-151. de An. III. l. 5.

rituel, de l'effet matériel à la cause première, du créé à l'incréé, du monde à Dieu, passage qui comporte tout l'aléa du raisonnement, qui vaut ce que vaut le principe de causalité, lequel, étant donné l'effet, permet sans doute d'affirmer une certaine existence de la cause, quelque chose qui est la raison d'être de cet effet, qui aurait manifesté en lui son action, mais qui se serait si peu manifesté soi-même, surtout quand il s'agit de passer à l'infini, que, quand nous avons affirmé cet infini, nous nous arrêtons comme effrayés de notre propre audace. S. Thomas n'a pas douté assurément que le principe de causalité n'ait une portée réelle et objective ; il y voit autre chose qu'un simple enchaînement d'idées et le tient en réalité pour le lien hiérarchique qui soude, entre eux, tous les êtres, et dans chaque être, les manifestations de son activité au fonds de sa nature. Vue par le dedans, cette interdépendance des êtres rattachés à la cause première, et toute leur possibilité d'action, ne serait rien autre que l'objet même de la science divine. Mais elle n'est point pour nous objet d'intuition ; nous ne la concevons que par raisonnement et par le dehors. Aussi le principe de causalité est-il, dans ses premières applications, bien loin d'avoir une certitude absolue. Il représente essentiellement le passage du connu à l'inconnu, qui est le carrefour où nous guette l'erreur aussi bien que la vérité, et, si cet inconnu sans doute s'affirme existant, il ne s'éclaire guère ; et, s'il produit la certitude, il ne donne assurément pas l'évidence. Ainsi en est-il des essences dénoncées par les accidents ; ainsi, à plus forte raison, de Dieu conclu du monde matériel (1).

Mais, ce pont franchi, non sans quelque hésitation, la sagesse dans son second développement, dans les intuitions pénétrantes de la contemplation et de l'extase, marche en la pleine lumière de l'évidence (2). Non que S. Thomas revienne bien souvent sur cette évidence de la sagesse et de la contemplation. Pas n'est besoin du reste ; elle résulte non plus seulement de la clarté intérieure que projette l'intelligence, mais de l'objet même de la contemplation ; il est tout lumineux, et, si nous ne le saisissons pas tout à fait, c'est l'excès même de sa lumière qui nous éblouit. La contemplation, en nous élevant au-dessus de nous-mêmes, nous admet en quelque sorte à un mode supérieur de comprendre. Nous savons en effet que plus on monte dans la ligne de la connaissance, moins la question de la certitude se pose, parce que, en pleine lumière, on ne discute pas, parce que l'intelligence, plus parfaitement identifiée à l'intelligible, le pénètre plus parfaitement, l'être se retrouve davantage lui-même.

Cette théorie que la certitude se proportionne à l'intelligibilité et à la spiritualité de l'objet et à l'identification de l'intelligence et de l'intelligible explique même un point qui peut paraître singulier et dont la raison n'apparaît pas toujours même chez ceux qui l'admettent, c'est que l'élément affectif, dont nous avons dit le rôle nécessaire

(1) L'existence de Dieu conçue comme cause première est sans doute théoriquement objet de certitude, mais pour combien ? et, même dans l'ordre de la connaissance naturelle, elle relève plutôt de la foi qui est encore une adhésion ferme de l'esprit, mais sur des raisons plutôt reçues que comprises et déterminantes. — (2) *Intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem, sed sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad judicandum de apprehensis.* IX-593. C. Sent. III. D. XXXV. Q. II. a. 2. Sol. III.

dans la sagesse et surtout dans la contemplation, non seulement ne nuit pas à la certitude, mais au contraire y contribue et l'achève. S. Thomas tient assurément avec tout le monde que l'intervention de la sensibilité et de la volonté dans notre connaissance inférieure ne peut qu'en infirmer la valeur, et, pour lui également, l'expression de certitude morale s'applique aux vérités où entre un élément de liberté et qui ne se vérifient que généralement. Dans notre connaissance supérieure au contraire, sans doute parce que, dégagé du contingent et de tout ce qui n'a que l'apparence du bien, et aussi parce qu'il agit simultanément pour et dans un même acte avec l'intelligence, l'amour devient un facteur de vérité et d'évidence. Appliqué désormais exclusivement au divin, il le pressent, le devine, le découvre avec non moins de clairvoyance que l'intelligence, ou plutôt l'intelligence entre ses mains n'est qu'un instrument, une sorte de projecteur lumineux avec lequel il fouille le divin et précise les contours de ce qu'il avait senti vaguement. Mais la raison capitale est surtout que, grâce à lui, l'assimilation qu'est la connaissance, s'achève et se parfait autant qu'il est possible. Car l'intelligence pure ne s'assimile à l'être que sous l'aspect du vrai, tandis que l'amour se l'identifie sous l'aspect du bon, et, comme en l'acte supérieur de la sagesse ou de la contemplation, intelligence et amour s'unissent intimement jusqu'à ne faire qu'un dans la recherche et dans la possession, ils atteignent et s'assimilent vraiment l'être tout entier, sous tous ses aspects essentiels (1), et l'évidence de l'un se complète et s'affirme de l'évidence de l'autre.

Si haut cependant qu'elle puisse atteindre, la connaissance humaine, tant qu'elle reste dans l'ordre naturel, ne peut dépasser la portée de ses causes. Ses limites restent nécessairement celles des principes premiers d'où elle est partie ; elle ne peut ni voir, ni même soupçonner au-delà (2). C'est à leur lumière qu'elle juge de ses plus hautes spéculations, car ils sont d'une part ses propres lois, sans lesquelles la pensée ne saurait s'exercer, et de l'autre ils sont le résumé et la condensation de ces mêmes idées divines dont elle entrevoit les lueurs dans les enchantements de la contemplation.

Ainsi tout ce qui n'a pas encore été confronté avec ces principes premiers ou avec ceux qui en découlent nécessairement, tout ce qui n'est pas apparu nettement inclus en eux reste en dehors de ce que l'intelligence connaît sûrement par intuition ou par science et constitue la masse énorme de nos connaissances de croyance, d'opinion ou de conjecture, étagées d'après le degré de certitude qu'elles comportent, mais qui ont ce caractère commun de ne s'imposer pas, de ne pas avoir de certitude à l'abri de l'erreur.

Et précisément ce qui importe, quand on étudie le problème de la valeur de notre connaissance, c'est d'établir d'abord une échelle des degrés de vérité auxquels nous pouvons atteindre, très divers suivant

(1) Le troisième aspect de l'être est le beau que nous découvrons aussi par fragments dans le créé, que la contemplation surtout nous fait entrevoir, mais dont nous n'aurons, ainsi que du vrai et du bien, la révélation complète que dans la vision divine. — (2) Nous avons dit, en exposant la connaissance en Dieu et dans l'ange, dans quelles proportions nous pouvons connaître avec les seules lumières de la raison, les substances séparées et l'essence divine.

la faculté qui s'y applique, puis de fixer sur cette échelle le degré de certitude dont est capable chaque faculté (1). Il n'en faut pas juger

(1) S. Thomas établit avec une parfaite méthode cette échelle de vérité qui exprime les degrés dont nous approchons des choses, et dont les différentes étapes sont : l'évidence, la certitude, la foi, l'opinion, le soupçon et le doute qui est le 0 de ce thermomètre de notre certitude, et au-dessous, l'erreur et l'ignorance qui dans l'ordre de la connaissance équivaut au néant.

Pour l'entendre, il faut d'abord se reporter à ce que nous savons de l'intellect possible qui de soi est indéterminé, en puissance de tout l'intelligible, mais qui de lui-même est sans raison d'adhérer à ceci plutôt qu'à cela. Si nous étions de pures intelligences, douées de la vision directe de l'intelligence, nous n'aurions pour nous déterminer que cette vision et son évidence, et c'est le cas de Dieu et des anges. Encore que, pour Dieu et même pour les anges, la détermination, et donc la nécessité, ne s'impose que du fait de la vision totale de l'essence divine. Dans l'état actuel, nous avons, pour le faire, ou l'objet même qui se présente à nous, ou notre volonté ; nous admettons une chose, parce que nous la savons, ou parce que nous la voulons admettre : *Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus : scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis... et a voluntate quæ movet alias vires.* XV-11. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — D'où deux hiérarchies de certitude : celle qui ne comporte qu'un élément intellectuel et celle qui comporte en plus un élément affectif.

L'objet auquel s'applique l'intelligence peut emporter son adhésion totale et nécessaire ou lui laisser le choix, l'alternative de l'affirmation ou de la négation. L'intelligence, dit le Philosophe, a une double opération, l'une par laquelle elle forme et perçoit les essences simples des choses et qui ne comporte par soi-même ni vérité, ni erreur ; l'autre suivant laquelle elle compose et divise, affirme et nie, et qui peut comporter soit le vrai, soit le faux. XV-11. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — Cette adhésion totale et nécessaire qui n'admet pas de possibilité d'erreur, et qui n'a son contraire que dans l'ignorance, résulte de l'évidence, de la vue directe des simples intelligences, des idées incomplexes ou considérées comme telles dans une prise unique — *uno intuitu* — de l'intelligence. S. Thomas n'admet nullement, comme le pourrait laisser entendre le texte précédent, que l'intuition ne comporte pas la vérité mais au contraire qu'elle l'emporte nécessairement : *Intelligens habet quidem assensum qui certissime alteri parti inhæret, non autem habet cognitionem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unum.* XV-12. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — Ce qu'il exclut de l'intuition c'est donc seulement la délibération. Dans l'intuition, l'intelligence est déterminée naturellement, c'est-à-dire nécessairement, à la vérité, qui ne lui laisse pas l'alternative d'une autre résolution. C'est là fameuse connaissance naturelle, qui est le rapport de l'intelligence à son objet et leur identité réglée par la nature même des choses et en définitive par Dieu. Elle a lieu dans l'union immédiate de l'intelligence et de l'intelligible : *Quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet.* XV-11. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — Elle ne se rend qu'à l'évidence : (*intellectus*) *importat evidentiam ejus cui assentitur... et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.* XV-13 ; III-87 ; XXIV-150. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. ad. 7. — De An. III. l. 5.

La seconde opération de l'intelligence compose ou divise, affirme ou nie les différentes notions fournies par l'intuition et par conséquent comporte la vérité ou l'erreur, suivant que ces jugements correspondent ou non à la réalité. C'est que, en effet, dans ce cas, l'intelligence n'est plus nécessairement contrainte par la vue immédiate de l'objet ; elle se prononce d'elle-même, non sans raisons assurément, mais pour des raisons qui lui laissent une certaine liberté ou admettent des raisons contraires. S. Thomas tient-il que ce soit alors la volonté qui décide ? Sans doute elle le peut, et c'est elle qui le plus souvent commande notre choix. Mais serait-il téméraire de supposer qu'il a admis même pour l'intelligence une sorte d'autonomie, d'autodétermination, qui la ferait se résoudre d'elle-même à tel ou tel autre parti ? Ce serait tentant peut-être ; ce n'est cependant pas probable. La série des nuances d'adhésion, graduée d'après le poids des raisons qui commandent la détermination, montre en effet que S. Thomas n'en a pas admis d'autres raisons que ces raisons elles-mêmes, et que l'intelligence est l'impassible balance qui penche uniquement du côté où se trouvent les raisons décisives ou plus fortes, sinon elle flotte indécise.

En cet état, le premier degré où l'intelligence, sans être tout d'abord déterminée par la vue directe des choses, s'attache à une affirmation sans crainte de l'affirmation contraire, est proprement ce que S. Thomas appelle la certitude, par opposition d'une part à l'évidence où il n'y a aucune raison adverse, et de l'autre aux états inférieurs où elle n'affirme qu'avec des réserves. C'est le caractère de toutes nos connaissances scientifiques, au sens de cette époque,

en bloc, ni s'étonner des éléments de relativité qu'elle comporte. Ils sont la conséquence de notre infériorité intellectuelle. Notre intelligence, dit sans cesse S. Thomas après Aristote, est comme l'œil de l'oiseau de nuit en face du soleil. Nous ne sommes pas faits pour la pleine lumière ici-bas ; ce serait donc une première erreur capitale que de la vouloir absolue. Mais l'incertitude de certaines de ces facultés ne doit pas nous faire douter de la valeur de certaines autres, pas plus que les erreurs de ces mêmes facultés sur un objet qui n'est pas le leur, auquel elles ne sont pas proportionnées, ne doivent infirmer leurs résultats indiscutables, quand elles s'appliquent à ce qui est de leur ressort. Ce sont instruments imparfaits sans doute, aptes cependant à certaines taches et qui atteignent fort bien leur fin quand on ne leur demande de la procurer que dans la limite de leurs moyens.

Penchés comme des myopes sur les apparences du monde sensible, nous n'en relevons que des prises, sûres sans doute, mais restreintes ; nous voulons juger du tout sur quelques échantillons. Nous voyons

c'est-à-dire de l'ensemble coordonné des conclusions déduites rigoureusement des principes premiers. XV-11, 12. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — XXIV-150. de An. III. l. 5. — Nous en avons dit qu'elles ne se distinguent qu'apparemment de l'intuition, et que finalement elles se résolvent en une évidence médiate. Au demeurant, il n'y a donc pour S. Thomas que l'évidence qui soit source absolue de vérité, parce que seule elle résulte de l'identité absolue requise pour la connaissance.

Il y a cependant pour nous un autre degré de certitude, mais d'un caractère spécial, et c'est à la détermination de l'intelligence par la volonté qu'il le faut demander. C'est la foi. S. Thomas ne distingue pas absolument sous ce rapport entre foi divine et foi humaine ; il range plutôt, il est vrai, parmi les opinions les vérités de foi humaine, et c'est à propos de la foi théologique qu'il expose cette théorie ; mais par ailleurs les raisons qu'il en donne valent pour les deux. Par la foi, l'intelligence adhère à son objet fortement et sans appréhension d'erreur ; mais, au lieu de s'y attacher pour des raisons tirées de l'objet lui-même et apparues claires, c'est la volonté qui détermine son adhésion pour des raisons à elle. Elle ne voit pas, elle ne sait pas, elle ne comprend pas ; elle ne voit, ne sait, ne comprend que par l'intelligence d'un autre, qu'elle a des raisons indiscutables assurément de tenir pour clairvoyant et véridique, mais dont elle ne peut recevoir actuellement que les affirmations. Croire, c'est comprendre par procuration, c'est admettre une vérité sur évidence extrinsèque. La foi, surtout la foi divine, ne résulte donc pas des recherches de la raison, et elle s'accommode des inquiétudes et des curiosités de l'intelligence. XV-12. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — La volonté supplée aux lumières déficientes de l'intelligence et impose la vérité pour des raisons dont elle est seule juge. Il suffit strictement à l'intelligence dans la foi divine que la vérité proposée n'ait rien d'invraisemblable ; elle est donc dans une certaine mesure une prisonnière ; elle ne repose pas, elle est contrainte. Aussi, même chez les croyants les plus sincères, il peut se produire des mouvements contraires à leur foi, ce qui ne se conçoit pas dans l'évidence de l'intuition ou dans la certitude de la science : *Inde est quod ejus (intellectus) motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit... Inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis... Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente.* XV-12. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — La foi, il est vrai, supplée à ce défaut de clarté intérieure par la fermeté de son adhésion, laquelle correspond à la véracité de celui dont nous tenons l'objet de notre foi. Ainsi la foi révélée est-elle, de ce point de vue, plus sûre que la science et que l'intuition elle-même, puisqu'elle repose sur la vérité première, alors que nous n'avons pour nous déterminer à l'ordinaire que la lumière de notre raison. XV-12. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C.

Après ces trois degrés de certitude du reste décroissante, l'intelligence ne se fixe qu'avec tremblement, ou flotte indécise, parce que plus rien ne lui impose une adhésion ferme et irréductible : ni l'objet, puisqu'il n'est vu ni en lui-même, ni en ses causes et principes ; ni la volonté qui peut sans doute imposer un choix en vue de l'action, mais n'arrive plus à déterminer l'intelli-

bien la surface, mais la surface ne nous suffit pas, nous voulons en pénétrer le fond. Mais il nous faut pour cela deux convictions : que tout est dans ces prises de surface, et qu'en forant plus avant nous l'y pouvons trouver ; en second lieu, que nous avons en nous non seulement la lumière qui en éclairera les profondeurs, mais le dessin caché de l'ouvrage que nous scrutons, car si nous ne le connaissions déjà, comment le connaîtrions jamais ? Il en est de toute vérité comme de Dieu, qui par la bouche de Pascal fait dire à l'âme inquiète de lui : Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé.

Et sans doute c'est la seule vraie garantie qui vaille contre un subjectivisme sans limites. Car, si nous n'avons en nous-mêmes le principe de l'objectivité de notre connaissance, comment être assurés que nous saisissons autre chose que nos propres conceptions ? Il faut entendre sans doute ce que nous rappelle S. Thomas que la certitude de notre connaissance repose sur le témoignage des sens et l'accord de notre intelligence avec elle-même (1). Mais, d'une part, l'accord de notre intelligence avec elle-même ne préjuge rien de sa valeur pour le dehors, et lui-même n'applique ce critérium qu'aux conceptions de l'esprit qui n'ont point de réalité extérieure. D'autre part, les sens ne nous fournissent pas une véritable connaissance, mais seulement la matière dont nous la pouvons tirer. Or nous savons quelle déformation lui fait subir l'élaboration des différentes facultés, qui se passent et se repassent la matière de la pensée, chacune se l'adaptant, triant, filtrant, généralisant sans cesse aux dépens de la fidélité de l'empreinte première. Comme, par contre, tout s'éclaire et se simplifie, si nous tenons que nos facultés ne sont que des appareils de syntonisation entre les choses et la pensée, que choses et

gence, laquelle, si elle n'a pas de raisons de se fixer elle-même, en a de suffisantes pour résister à la pression de la volonté.

L'incertitude comporte également trois degrés : l'opinion, le soupçon ou le probable et le doute. L'opinion est l'état d'esprit de qui adhère à ce qu'il tient pour vrai, mais non sans de sérieuses raisons de craindre que ce ne soit faux. III-87 ; XV-11 ; XXIV-150-1-2. de An. III. l. 5. — S. T. II. II. Q. II. a. 1. — Il y a fixité, mais insécurité. La balance penche d'un côté, mais l'autre plateau a sa charge, qui, mieux appréciée, pourrait peut-être l'emporter. On voit peut-être mal ; on ne voit peut-être pas tout ; on ne voit en tout cas rien de décisif. De plus, l'intelligence n'est plus seule en cause. L'imagination s'en mêle et fausse les balances, tout autant que la volonté. C'est tout l'obscur de l'être humain qui s'interpose dans nos jugements. La conviction remplace la certitude ; le philosophe passe la main au moraliste.

Que les raisons du choix s'atténuent encore, qu'elles cessent même d'être des raisons pour n'être plus que des indices, et c'est le soupçon, toute la gamme des probables, de l'assentiment qui se donne, les yeux mi-clos, au choix qui décidément se récuse et reste incertain dans le doute. III-87 ; XV-11, 12. S. T. II. II. Q. II. a. 1. — QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 1. C. — Non sans doute que tous les facteurs inférieurs de la connaissance et de l'affectivité n'aient mille moyens de déterminer l'action, mais il ne peut plus s'agir ni de certitude, ni de vérité. Il faut même remarquer que ces trois dernières formes de l'adhésion de l'intelligence expriment plutôt des degrés de conviction ou de certitude subjective que de vérité proprement dite. La vérité, ou l'adéquation de l'esprit et de la chose, ne se trouve que dans l'évidence, immédiate ou médiate, dans l'intuition qui saisit de prime abord son objet, ou le pénètre par clartés et vues successives.

(1) *Anima nostra... dupliciter certificatur de aliquo : uno modo ex lumine intellectus qualis est in demonstrationibus illorum quæ nunquam vera sunt ; alio modo ex sensu.* IX-225. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 3. Sol. III. — *Omnis certitudo nostræ cognitionis procedit ex visione sensus vel ex visione intellectus.* IX-356. C. Sent. III. D. XXVII. Q. II. a. 2. Qa. III. vid. 3.

pensée s'accordent comme deux réalités identiques en leur fond, qu'elles ne sont que le développement sous des aspects divers d'un même être qui est celui des idées divines irradiées hors de Dieu, que l'intelligence est, ou devient, l'équivalent de tout le réel et le possède en soi intelligiblement, et que, même pour nous, intelligences obscures, tout se révèle en nous, quand l'être du dehors vient se juxtaposer, par l'espèce qui le représente, et se confronter avec son équivalent contenu dans l'universalité d'abord confuse des principes premiers ! La question de la certitude et de la rectitude de nos facultés ne se pose même plus. Qu'elles soient ce que Dieu les a faites, qu'elles s'exercent dans les conditions normales de leur nature, et elles vibrent d'elles-mêmes en une harmonie claire et juste au contact des choses. Il n'y a dissonnance que quand l'instrument est faussé ou quand nous en pouvons modifier l'accord. Dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre moral, c'est la possibilité de combinaisons diverses, le facteur proprement humain, la liberté qui introduit l'erreur ou la faute. Dans tout ce qui s'impose, intuition ou nécessité, la nature atteint toujours son but, car elle agit *uno modo* et elle est réglée par le Créateur.

Et tout ceci est très clair et très simple, si nous admettons le principe de l'identité initiale de l'être, de l'intelligible et de l'intelligence, puis de leur bifurcation et de leur développement en deux lignes parallèles et qui se correspondent, distinctes, mais destinées à se retrouver et à se compénétrer par la connaissance. Mais que vaut ce principe ? Par hypothèse, nous n'en pouvons juger, puisqu'il domine et conditionne toute la théorie de notre connaissance et de toute connaissance. Ne serait-il pas le suprême effort de l'intelligence pour sortir d'elle-même et trouver au dehors le point d'appui qu'elle a cherché en vain, et qui consisterait à s'objectiver d'abord elle-même, à se faire anneau d'une chaîne qui lierait tous les êtres, fragment du miroir immense où se reflètent toutes choses, étincelle du foyer qui serait l'être lui-même naturellement lumineux ?

V

La vérité

Veritas consistit in adæquatione intellectus et rei (1).

Nous pouvons dès lors nous former une notion d'ensemble de la vérité, de la nôtre et de toute vérité, comme nous nous sommes formé une vue d'ensemble de l'être, de notre être et de tout être. Les deux, être et vérité, se répondent. La vérité est d'abord et fondamentalement l'être lui-même ; formellement, elle est le rapport de l'être à l'intelligence, et donc ce rapport est divers suivant les divers degrés de l'être et de l'intelligence. Il y a le rapport de l'être absolu à l'intelligence absolue, le rapport de l'être absolu à l'intelligence créée, le rapport de l'être créé à l'intelligence absolue, enfin, celui qui nous importe surtout, le rapport de l'être créé à l'intelligence créée.

(1) I-165. S. T. I. Q. XXI. a. 2. C.

Le rapport de l'être absolu à l'intelligence absolue est la vérité absolue, la vérité première, l'identité complète de l'être et de l'intelligence, distincts en raison seulement (1). C'est la vérité divine. Dieu est au même titre absolu, être et intelligence ; il est l'être qui se connaît, car l'être dans sa perfection est souverainement intelligible, comme il est l'intelligence souveraine — qui ne peut pas ne pas se connaître ou se connaître autrement qu'il n'est — car on ne connaît que l'être et il est tout l'être. Donc il est vrai. La vérité pour lui n'est pas une égalité ou une proportion entre son être et sa pensée ; elle est une identité. C'est de la vérité divine que procède toute autre vérité, comme de l'intelligence divine toute autre intelligence, et de l'être divin tout autre être (2). Rien n'est vrai que par elle, comme et parce que rien n'est que par lui ; elle ne dépend pas des choses ; elle n'est point telle, parce qu'elles sont telles, mais le contraire, puisque c'est la pensée divine qui les produit. Les choses sont vraies de la vérité divine en tant qu'elles réalisent au dehors la pensée que Dieu en a au-dedans de lui-même. L'explication en est à la fois profonde et simple. L'œuvre de l'artiste est vraie dans la mesure où elle répond à l'idéal qu'il s'en est formé. Dieu est l'artiste suprême, qui n'a, entre sa pensée et son exécution, ni l'imperfection de la matière, ni celle de l'instrument. Dieu a tout l'être en lui, et l'être des choses n'est qu'une participation de son être, participation qui n'a lieu que parce qu'il les pense et parce qu'il les veut. Dieu tire toute sa connaissance de lui, parce que tout est en lui. Dieu pense les choses, et elles sont vraies en lui de sa propre vérité, de la substantielle et absolue vérité. Quand son amour les pose hors de lui, pour une réalité indépendante de sa propre essence, elles sont vraies de toute la part d'être qu'elles participent de l'être divin, de leur conformité à la vérité, à la pensée divine pensant cette participation. Ainsi la vérité divine les mesure, bien loin d'en recevoir sa règle comme en nous. Elles ont leur vérité en Dieu d'abord et principalement, foncièrement dans l'essence divine dont elles participent, formellement dans l'intelligence divine qui les pense. Puis cette vérité se dégrade et se divise ; elle est alors foncièrement dans la part d'être qui leur est propre (3), formellement dans l'intelligence créée qui les conçoit. Il y a donc une vérité une des choses dans la pensée de Dieu ; et, dans les intelligences créées, autant de vérités qu'il y a de choses (4).

Par rapport à notre intelligence et à toute intelligence créée, les choses ne reçoivent plus leur vérité, elles l'imposent (5). Ce n'est plus à notre intelligence à la leur mesurer, c'est à nous à la recevoir d'elles ; notre pensée ne se formule qu'à leur contact (6), et notre intelligence n'est vraie que dans la mesure où elle se conforme aux choses. Nous les pouvons connaître ; mais nous ne les pouvons connaître que selon ce qu'elles sont, car ce qu'elles sont, elles le sont indépendamment de la conception que nous nous en faisons.

(1) VIII-60. C. Sent. II. D. III. Q. III. a. 1. — (2) II-572 ; XII-68 ; XIV-155, 323, 554, 587, 591 ; XV-530 ; XX-233. S. T. I. II. Q. XCIII. a. 2. — S. C. G. I. C. LXI. — QQ. D. de An. Q. I. a. 20. — (3) XIV-323. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 4. C. et ad. 3. — (4) I-527 ; XIV-323 ; XI-504. S. T. I. Q. LXXXIV. a. 4. — (5) XII-68, 71 ; XIV-361. S. C. G. I. C. LXI. LXV. 1 et 8. — QQ. D. de Ver. Q. II. a. 5. — (6) II-564, 571 ; VII-257-8 ; X-193. S. T. I. II. Q. XCI. a. 3. — Item. Q. XCIII. a. 1.

La vérité formelle, pour nous, ne peut donc être qu'un rapport : le rapport de notre intelligence aux choses (1) ; la mesure dans laquelle notre intelligence s'assimile aux choses, devient leur être et le compénètre (2). Il y a donc vérité pour nous, lorsque les sens et l'intelligence connaissent les choses autant qu'elles sont connaissables, non pas précisément en elles-mêmes, mais dans la représentation d'elles-mêmes qu'elles produisent en nous. Or les choses peuvent nous fournir d'elles-mêmes une triple représentation suivant les trois conditions ou états dans lesquels elles peuvent être données : sous leur aspect sensible, dans leur réalité intelligible et dans la pensée divine. Elles ont ainsi pour nous trois degrés de vérité, non pas divergents, mais gradués. Par le premier, nous connaissons le décor matériel des choses, leur limitation dans le temps et dans l'espace, leur mode d'action sur l'être limité que nous sommes aussi ; par le second, nous les pénétrons — peu ou prou — en elles-mêmes, en tant que degrés déterminés d'être, nous cherchons à savoir ce qu'elles sont et non plus seulement ce qu'elles paraissent ; par le troisième enfin, nous les considérons comme des participations de l'être divin réintégrées par la connaissance dans le plan de la création et dans la pensée divine (3). Notre vérité n'est parfaite qu'à ce troisième degré, et elle n'est définitive tout à fait que quand cette connaissance se produit dans la vision de l'essence même de Dieu.

La vérité ainsi entendue serait bien la conformité, l'égalité entre l'intelligence et les choses. Mais cela n'est à dire que de la vérité idéale, de la limite à laquelle tend notre intelligence, quand, fixée dans sa fin, elle épuise l'intelligibilité des choses (4). Elle n'a point pour le moment tant de prétentions, et l'adéquation tant souhaitée se résoud en somme à une approximation. Les choses en effet ne se livrent pas toutes, ni entièrement, ni aussitôt. En principe, tout est intelligible ou peut le devenir, et toute intelligence est en puissance de tout l'intelligible (5), en vertu du principe fondamental de l'identité des éléments de la connaissance. Mais l'invention des choses et la certitude de cette invention sont proportionnelles au degré de perfection de la faculté qui s'y applique. Les sens en prennent chacun leur empreinte, l'imagination les façonne à sa guise, l'intelligence les mesure à sa taille. Pour arriver à la correspondance parfaite il faut que chose comprise et faculté qui comprend soient du même degré d'être, sinon il peut y avoir encore proportion et rapport, il n'y a plus égalité, ou tout au moins, à certains points de vue seulement et non plus pour toute la réalité des choses. Les sens perçoivent un aspect vrai des choses ; ils n'en perçoivent qu'un aspect, infiniment restreint. De même notre intelligence saisit des choses une

(1) *Veritas consistit in adæquatione intellectus et rei*. I-146. S. T. I. Q. XXI. a. 2. — *Verum est adæquatio intellectus ad rem*. XIII-108. QQ. D. de Pot. Q. III. a. 17. ad. 27 et 28. — (2) VII-257, 258, 121 ; XIII-327 ; XII-401 ; XIX-670 ; I-130 ; XIV-320. C. Sent. I. D. XIX. Q. V. a. 2. — Item. D. XXXV. Q. I. a. 1. — S. T. I. Q. XVI. a. 5 et 6. — QQ. D. de Pot. Q. VII. a. 5. — Item. de Ver. Q. I. a. 2. — (3) I-131 ; XIV-587. S. T. I. Q. XVI. a. 6. — QQ. D. de Ver. Q. XI. a. 1. — (4) XIV-319. QQ. D. de Ver. Q. I. a. 2. — (5) IX-224, 311 ; XIV-320, 316, 485, 496 ; XXIV-71. C. Sent. III. D. XIV. Q. I. a. 2. — Item. D. XXIII. Q. I. a. 1. — QQ. D. de Ver. Q. I. a. 2. — Item. Q. II. a. 2. — Item. Q. VIII. a. 4 et 7.

réalité plus profonde, mais non pas toute leur réalité. Elle ne comprend que le degré qui lui correspond. Et en fait, aucun degré d'être réel ne lui correspond exactement, puisqu'elle n'a d'intuition directe de rien dans la nature ; elle ne connaît que des adaptations, que des transformations des vues intuitives des sens. Elle élève à sa condition supérieure, pour les connaître, les choses matérielles ; elle abaisse à sa condition inférieure, pour se les proportionner, les choses spirituelles. Elle se moule sur les choses et elle en prend l'empreinte ; mais par ailleurs cette empreinte se coule dans les principes premiers et en épouse les formes. Ainsi nous comprenons les choses, mais dans la mesure où ces choses elles-mêmes se conforment à notre intelligence. Nous n'avons de tout qu'une connaissance et une vérité approchantes. Nous transformons les choses en nous-mêmes et elles nous transforment en elles. Notre vérité est le rapport qui exprime cette mutuelle assimilation (1). Si fidèle que soit le miroir, il ne représente jamais toute la perfection de l'être qui y reflète son image. Le miroir qu'est notre intelligence ne saisit aussi que des images. Il n'y a point sans doute de reflets sans quelque chose d'extérieur qui se réfléchisse dans le miroir, et notre connaissance n'est pas vaine en affirmant quelque chose en dehors d'elle-même, et nous atteignons bien en quelque manière la vérité des choses (2). Mais le dernier mot de cette vérité, c'est-à-dire de cette réalité du dehors, provisoirement nous échappe. Et si cela est vrai des essences matérielles, combien plus des purs esprits et de Dieu même ! (3) De quoi seule est responsable l'infirmité de notre nature.

Ce ne serait cependant le triomphe du relativisme que si le rapport de l'intelligence aux choses était arbitraire et ne relevait que du jugement individuel, s'il n'avait son fondement dans la nature même de l'être, si toutes les intelligences étaient de nature différente et si les principes premiers, par quoi nous jugeons de tout, n'étaient identiques en toutes les intelligences. Mais il y a plus, et notre vérité reprend un aspect d'absolu, si nous nous rappelons que lumière intellectuelle, principes premiers et représentation des choses ne sont que les faces diverses d'une même réalité qui est la pensée divine irradiée dans le monde. Les principes premiers de l'intelligence ne contraignent pas, ne déforment pas les représentations tirées des choses ; ils en sont les cadres naturels et la hiérarchisation innée ; ils les ordonnent, les rangent sous eux à leur degré de perfection et même déjà vaguement les contiennent. Et c'est, nous le savons, de cette insertion des idées des choses sous l'universalité des principes premiers que résulte toute la valeur de la connaissance.

Au surplus, la même théorie, qui limite notre connaissance par

(1) VII-257 ; XII-71 ; XIII-175 ; XIV-319. C. Sent. I. D. XIX. Q. V. a. 2. — QQ. de Pot. Q. V. a. 9. — (2) *Intellectus neque cassus neque vanus, quia habet aliquid respondens in re quamvis non secundum modum quo est in ratione.* VII-368 ; X-193. C. Sent. I. D. XXX. Q. I. a. 3. ad. 1.— *Scientia de anima est certissima quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animæ sibi inesse ; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est : unde Philosophus dicit quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa.* XIV-564. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 8. ad. 8. — (3) I-15, 558 ; VIII-217 ; XII-293 ; XIV-78, 345, 617 ; XV-403, 93 ; XXVII- 477 ; XXIX-389, 410. S. T. I. Q. II. a. 1. — Item. Q. LXXXVIII. a. 3. — QQ. D. de An. Q. I. a. 4. — Item. de Ver. Q. II. a. 1. — Item. Q. XII. a. 8.

l'imperfection de notre intelligence, nous fait espérer pour plus tard l'élargissement de notre horizon. Car la faiblesse de notre esprit n'est pas radicale, mais résulte uniquement de sa dépendance actuelle de la matière (1). Quand donc notre âme aura dénoué l'étreinte du corps, elle entrera naturellement dans les régions de lumière, pénétrera par intuition et contemplation les derniers mystères des choses et ne dépendra même plus, pour sa connaissance, de l'existence inférieure qu'ont ces choses en dehors du rayon intelligible divin ; mais, dans ce seul rayon désormais pleinement visible, elle lira tout, verra tout. Les conditions de la connaissance de l'âme liée au corps ne se comprennent bien que si elles sont expliquées par les conditions de la connaissance de l'âme séparée.

En attendant, si imparfaite que soit la connaissance présente que nous ne puissions même pas faire le départ rigoureux de ce qui, dans les résultats, revient aux choses et à la pensée (2), il faut cependant les accueillir comme le principe de grandes choses et présentes et futures. C'est par la connaissance que l'homme atteint sa fin qui est le bonheur dans la vision plénière. C'est par elle que nous nous dégageons de l'éparpillement du monde sensible pour monter vers l'unité ; c'est par elle donc que nous possédons les choses. Nous ne saisissons pour le moment que des ombres ou l'empreinte de la matière qui n'est que l'ombre épaissie de l'intelligible (3) ; mais les ombres accusent et dessinent la réalité, et montrent dans quelle direction la chercher. Notre intelligence la devine, notre cœur la pressent. Il suffit que nous soyons assurés d'être sur la route qui y mène. Nous ne sommes pas dans les conditions de la pleine lumière, nous les préparons seulement. La première condition en est notre connaissance terrestre. Heureux qui la remplit ! La seconde est l'amour. Heureux qui le ressent ! Quand la connaissance et l'amour se joignent dans la vie pour un effort commun vers la lumière, ce sont les ravissements de la contemplation et de l'extase ; quand ils se joignent dans la mort, ce sont les sublimes clartés et le bonheur suprême.

(1) XV-107. QQ. D. de Ver. Q. XIX. a. 1. — (2) *Forma intelligibilis in intellectu existens, aliquo modo a re exteriori progreditur,* [illegible] *versa in natura intelligentis est, aliud est esse formae intelligibilis comprehensae, et rei per se subsistentis.* XIII-22 ; VII-257 ; XI-483 ; XII-172, 191 ; XIV-568. QQ. D. de Pot. Q. II. a. 1. — C. Sent. I. D. XIX. Q. V. a. 2. — QQ. D. de Ver. Q. X. a. 9. — (3) XVIII-190. In Job. C. XXXVII. l. 1.

CHAPITRE IX

DU ROLE DE LA VOLONTÉ DANS L'IRRADIATION CRÉATRICE ET LE RETOUR A LA SOURCE PREMIÈRE

Omne imperfectum tendit in perfectionem (1).
Voluntas est motor omnium virium, ut ait Anselmus (2).

I

Identité fondamentale de l'intelligence et de la volonté dans l'unité de l'être. — Les diversifications de la volonté.

Séduit par le merveilleux développement des deux lignes de l'irradiation créatrice, nous avons pu croire d'abord qu'elle se suffisait avec les seuls éléments de l'être et de la connaissance. C'est le danger des choses purement intelligibles de faire illusion par leur clarté ; elles paraissent livrer le dernier mot de tout, et l'on oublie de leur demander à elles-mêmes leur propre raison d'être.

Par deux fois au moins cependant nous avons dû constater que la pensée ne se suffisait pas et faire appel à l'élément volontaire. Il n'a pas suffi que Dieu pensât le monde et que l'intelligence divine fût grosse de l'univers, pour en réaliser l'existence hors d'elle-même. C'est l'amour qui l'a enfanté. *Propter amorem Deus passus est extasim.* Et, quand notre intelligence, enfin dégagée des contingences, a abordé le divin, elle a dû s'adjoindre l'amour pour les dernières ascensions et le triomphe final. Ainsi, au départ comme au terme de cet immense mouvement que nous avons vu emporter les choses hors de Dieu puis les y ramener, au flux comme au reflux de l'être, nous avons rencontré l'amour. Il faut donc, si nous en voulons connaître, en même temps que le développement, les causes, rechercher le rôle de la volonté dont l'acte essentiel est l'amour, et montrer ses rapports avec l'intelligence, dont la fonction a paru jusque-là prépondérante et presque unique.

Sur ce point encore S. Thomas consulte les maîtres de sa pensée, emprunte à chacun, synthétise et achève l'unité de sa doctrine. Platon a posé le bien au-dessus de tout et source de tout ; Aristote a relié Dieu et le monde par la notion de fin ; avec la tradition alexandrine, S. Thomas a identifié dans l'unité de l'être le vrai et le bien.

(1) II-166. S. T. I. II. Q. XVI. a. 4. — (2) XIV-545. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 2. ad. 4.

L'être est la notion et la réalité absolument premières. Nous le concevons en lui-même avant de le concevoir comme pensée et comme perfection. Il est d'abord ; mais parce qu'il est, il ne peut pas ne pas se connaître, puisque être et lumière, être et intelligence ne sont qu'un. Il est d'abord, mais parce qu'il est, il ne peut pas ne pas se vouloir, ne pas s'aimer, parce que, se connaissant, il se voit perfection et bonté, désirable, puisque être et perfection, être et bonté ne font qu'un. Vrai et bien ne sont donc que les deux aspects fondamentaux de l'être ; intelligence et volonté, ses deux attributs essentiels.

Quand l'être n'est qu'être, c'est-à-dire acte pur et souveraine perfection, intelligence de lui-même et amour de sa perfection, l'intelligence et l'amour ne sont substantiellement qu'une même chose : l'être, et ne se distinguent de lui et entre eux qu'en raison. C'est nous qui les dissocions pour les comprendre. Ainsi, en Dieu, être, intelligence et amour ne sont qu'un : l'être d'abord conçu comme principe de l'intelligence et de l'amour ; l'intelligence ensuite, parce que l'ordre de nos concepts et de nos sentiments suppose la connaissance avant l'amour ; enfin l'amour, terme de cette intelligence mise en face de sa propre perfection. Si les personnes de la Trinité chrétienne, Père, Verbe et Esprit, s'opposent réellement par leurs relations réciproques, c'est en cela que consiste proprement le mystère, et nous n'avons pas de raison à en dire ; mais notre intelligence ne conçoit qu'une distinction logique entre ces trois termes : l'être qui est, l'être qui se connaît et l'être qui s'aime.

Par contre, dans le créé, tout se différencie, se sépare et se multiplie ; l'un s'irradie dans le plural en même temps que dans le potentiel ; l'être, en se participant, produit les êtres, qui sont encore intelligence et perfection, donc pensée et amour, mais dans la mesure seulement où ils participent à l'être premier. Et voilà le point de distinction de ces deux éléments, comme aussi le fondement de leur future union. C'est que les êtres créés, en même temps qu'ils sont limités dans leur intelligence et dans leur perfection, gardent cependant l'aptitude à tout comprendre et à tout aimer, et, n'ayant pas en eux tout ce qui est intelligible, ni tout ce qui est parfait, ils sont réduits à le chercher en dehors d'eux. Chacune de leurs facultés d'intelligence et d'amour, dès lors dissociées, peuvent aller séparément à la recherche l'une du vrai, l'autre du bien, sans que ce vrai et ce bien, puisés eux-mêmes d'abord dans le créé, s'imposent nécessairement ni à l'une, ni à l'autre. C'est seulement lorsque le vrai et le bien leur apparaissent enfin dans l'unité de l'être premier que toutes deux se rapprochent et s'unissent pour un acte lié qui est la possession définitive du vrai et du bien (1). Elles ont alors réalisé, dans la mesure

(1) Au vrai et au bien il faudrait joindre le beau, qui est le troisième aspect coessentiel de l'être. Notre sens esthétique est donc faculté fondamentale de l'âme au même titre que l'intelligence et la volonté. Cependant le beau, parce que plus en rapport avec la fin qu'avec les moyens, demande un certain état de perfection dans l'intelligence et dans la volonté qui mette l'âme en quelque sorte en harmonie avec la Beauté souveraine qu'est Dieu. Aussi l'émotion esthétique se rencontre-t-elle surtout dans les âmes divines de l'artiste ou du saint qui ont rêvé de l'infini splendide et ne s'achève-t-elle définitivement que dans la vision de Dieu dont nous aurons à dire qu'elle est la volupté suprême.

du possible, l'unité première et, par là même, le retour à l'un du multiple dispersé dans la création.

Ainsi l'être, dans le créé, se développe sous deux formes : comme intelligence et comme volonté. Ces deux modes qui en Dieu sont coessentiels à l'être, parce qu'ils sont l'être se comprenant et aimant sa propre perfection, s'accusent en deux facultés différentes, parce que chacune ne cherche plus l'être que sous l'aspect qui lui importe. Mais encore ne faut-il pas entendre qu'elles divisent les natures dont elles sont les deux formes essentielles de l'activité ; elles ne sont que ces natures elles-mêmes comprenant et voulant, incapables, parce qu'imparfaites et parce que s'exerçant sur des modes différents, de comprendre et de vouloir par un même acte, de saisir d'un même mouvement tous les aspects de l'être. La divergence ne s'accentue que dans la proportion même où les natures se font plus imparfaites et plus inaptes à concevoir et à embrasser l'universalité de l'être. Ainsi, dans les anges, la dissociation des facultés d'intelligence et de volonté est-elle à peine esquissée. Si leurs actes sont comme en Dieu, nettement caractérisés, il ne semble pas qu'elles-mêmes soient posées distinctes comme facultés. Leur intelligence est encore identique à leur nature, et apparemment la volonté. Le premier ordre angélique n'est-il pas celui des séraphins, dont le nom signifie flamme d'amour, pour indiquer qu'ils adhèrent à Dieu d'un mouvement aussi ardent que leur vision est claire ? Aussi l'acte de volonté suit-il chez eux nécessairement celui d'intelligence ; et ce n'est point chose si facile que d'expliquer comment ils sont libres — de la liberté du mal — et comment ils ont pu déchoir.

Dans l'homme, il n'en va pas de même. Son intelligence ne lit plus dans le rayon intelligible divin, et cherche le vrai dans l'infinie variété des choses matérielles ; elle s'est même distribuée en une série de facultés, proportionnées au degré de vérité qu'elles pouvaient embrasser ; au terme de son développement, en pénétrant dans le sensible, elle s'est muée en sens. De même la volonté, plus une cependant, parce qu'elle atteint directement le bien dans les choses, au lieu de se transformer en leur représentation, comme l'intelligence. Elle n'a donc que deux aspects essentiels, suivant qu'elle tend directement au bien désiré, ou qu'elle écarte les obstacles qui l'en séparent : le concupiscible et l'irascible (1). Mais de même que l'intelligence, en descendant dans la série des êtres, change de nature et de nom, de même la volonté, ou, plus exactement, la propriété qu'a l'être de se vouloir, de s'aimer, de rechercher sa propre perfection ou celle qui lui manque, modifie, en se dégradant, ses procédés et son caractère.

Elle est essentiellement l'inclination, le mouvement vers le bien, l'amour de ce même bien (2). Quand l'être possède en lui-même toute la perfection, la volonté consiste uniquement à se vouloir et s'aimer

(1) Et ce, pour le monde matériel seulement, car dans le monde spirituel la volonté ne connaît pas d'obstacles. — (2) *Est inclinatio volentis in volitum.* II-3. S. T. I. Q. CVI. a. 2.— *Appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.* XV-143, 152, 174 ; I-199, 553. QQ. D. de Ver. Q. XXII. a. 1. — *Actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res ita quod amor rei amatæ animam conglutinat.* II-537. S. T. I. II. Q. LXXXVI. a. 1. ad. 2.

soi-même, puisqu'il n'y a rien au dehors qui la puisse solliciter. La procession affective ne sort pas du parfait, et la circulation de la volonté, comme celle de l'intelligence, se résoud en une simple réflexion sur soi-même (1). Mais encore nous aurons à dire que la volonté comporte, même en Dieu, un mouvement hors soi, et que, ne pouvant aller aux choses, qui ne sont pas, elle s'extériorise et se répand pour que les choses soient. La volonté, comme le bien dont elle est tour à tour le désir et l'opération, est essentiellement diffusive (2). Ce qui en Dieu n'est qu'un caractère secondaire, de s'extérioriser, de chercher au dehors une expansion à son besoin d'aimer, est, dans le créé, la loi essentielle de la volonté, non pas sans doute pour la même raison, par trop-plein d'être, mais au contraire parce que chaque être n'a en lui-même ni toute la perfection, ni tout ce qu'il lui est possible d'acquérir de perfection. Elle est donc en nous essentiellement une inclination, un mouvement — ***motus ad ipsas res ; movens motum.***

Ce mouvement, suivant le degré de l'être dont il est le secret ressort et suivant le degré de connaissance auquel il s'allie, s'exerce sur des modes très divers. Dans l'ange et dans les régions supérieures de l'âme humaine, où elle est en rapport immédiat avec l'intelligence qui lui propose son objet, la volonté connaît non seulement son mouvement, mais elle en sait la raison et la fin ; elle sait, sauf erreur, que ce qu'elle cherche est bien, et elle sait ordonner entre eux les différents biens, objet de ses recherches ; elle connait les moyens d'y atteindre, elle en dispose et les ordonne à la fin (3) ; bien plus elle dispose d'elle-même et dans une certaine limite s'incline et se meut à son gré. Plus les êtres approchent de Dieu, plus leur volonté est indépendante, car plus ils participent au privilège divin de se mouvoir d'eux-mêmes (4).

A un degré inférieur, dans l'animal ou dans la partie sensible de nous-mêmes, l'être connaît encore qu'il se meut, il apprehende un bien connu et désiré, mais il n'en sait plus la raison ni les moyens. Il perçoit l'objet désirable et il y tend, mais sous la poussée de l'instinct aveugle et non après réflexion qu'il est bon, qu'il y a rapport entre ce bien et son besoin, et entre les moyens qu'il emploie et la fin qu'il poursuit. Appétit et appréhension sont en correspondance constante (5).

Dans le reste des êtres, toute connaissance disparait, le rayon de

(1) *Est tam in nobis quam in Deo circulatio quædam in operibus intellectus et voluntatis, nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi ; sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra...* XIII-286 ; IX-125. QQ. D. de Pot. Q. IX. a. 9. — (2) I-297. 145 ; XII-508 ; XV-182. S. T. I. Q. XLIV. a. 4. — *Voluntas non solum habet actum ut appetat quod non habet... sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem divinam a qua per quamdam similitudinem redundat omnis perfectio.* I-131 13 ; S. T. I. Q. XIX. a. 1. — (3) *Quædam inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus... et hæc inclinatio dicitur voluntas.* I-372, 143, 506 ; IX-123 ; XV-156. S. T. I. Q. LIX. a. 1. — (4) *Quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare.... quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinæ dignitatis similitudo invenitur.* XV-157. QQ. D. de Ver. Q. XXII. a. 4. — (5) *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio.* I-506. S. T. I. Q. LXXX. a. 1. — *Appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem.* I-509. S. T. I. Q. LXXX. a. 2.

l'intelligence s'éteint complètement dans la matière, l'intelligible lui-même ne subsiste plus qu'en puissance. Le désir ou l'appétit reste la seule forme de l'activité. C'est dans cette dernière catégorie d'êtres surtout que le domaine de la volonté, à prendre ce mot dans son sens le plus général d'inclination ou de tendance, apparaît dominant et presque exclusif. C'est là surtout qu'il pourrait être question de son primat, qu'elle se montre comme l'unique force qui meut et l'irrésistible ressort qui pousse le monde en avant, vers quelque chose de meilleur, encore qu'indistinct. Nous tenterons d'analyser le caractère et les principales tendances de cette formidable poussée. Disons de suite cependant que la dissociation des deux éléments : intellectuel et volontaire, n'est qu'apparente. Ils sont séparés, mais harmonisés. L'intelligence qui ordonne ce mouvement est en Dieu, et l'organisme qui l'exécute est dans les choses ; la pensée divine supplée à la connaissance disparue et meut l'être vers sa fin qu'il acquiert ainsi bien plus sûrement et nécessairement (1).

Il ne faut du reste pas entendre cette action de Dieu comme une intervention miraculeuse et du dehors. Cette direction que Dieu imprime aux choses est gravée dans les choses elles-mêmes ; elle est inhérente à leur nature, elle est la loi naturelle — la Nature des Savants — sorte d'intelligence latente et obscure, où se dessinent, inconscientes mais actives, les tendances essentielles de chaque être qui déclanchent les mouvements dont elles sont grosses, quand se réalisent les conditions de leur développement. C'est là ce que S. Thomas appelle le désir naturel — *appetitus naturalis* — dont la notion, précise et claire, est essentielle à l'intelligence de sa théorie de la volonté.

II

Le désir ou appétit naturel

Le désir naturel est la potentialité de l'être ordonnée à sa fin par le créateur (2). En créant les choses, Dieu leur a marqué une fin ou limite de perfection proportionnée au degré d'être obtenu par la création. Cet être même n'est tout d'abord que la somme de potentialités qu'il doit faire passer à l'acte, potentialités non pas certes purement logiques, mais munies de tout ce qui leur est nécessaire et utile pour s'exercer (3), et amenées, au moins les plus essentielles, au point de maturation qui est l'action ou l'opération par laquelle elles atteignent la perfection qui leur est due (4). La somme de ces perfectionnements successifs, ou la plus élevée des perfections à acquérir, constitue pour chaque être sa fin dernière. Si chaque poten-

(1) *Dupliciter aliquid tendit in finem : uno modo directum in finem a seipso... alio modo directum ab alio, et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituente naturam.* IX-423 ; I-372 ; XIV-251 ; XV-144, 156 ; XXII-335. C. Sent. III. D. XXVIII. Q. I. a. 2. — (2) *Appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex natura sua.* I-485. S. — T. I. Q. LXXVIII. a. 1. — (3) D'où la théorie des *habitus*. — (4) *Quælibet res habet naturalem inclinationem ad suam propriam operationem.* XXIV-336 ; I-485. In. Metaph. I. l. 1.

tialité, c'est-à-dire chaque faculté, désire naturellement son objet (1), il est évident que la tendance définitive de l'ensemble, et donc de l'être, s'oriente vers sa fin dernière et ne s'arrête satisfaite qu'après l'avoir obtenue (2).

La fin dernière, dans les créatures douées d'intelligence, a un nom spécial, c'est le bonheur, nom qui exprime d'ordinaire non pas tant l'acte par lequel s'obtient la fin dernière que le plaisir ou la jouissance qui en résulte. Car toute potentialité qui passe à l'acte, par conséquent toute opération a sans doute pour conséquence première d'obtenir une perfection, d'achever l'être en quelque chose, et même, si c'est l'acte qui atteint la fin dernière, de l'achever définitivement ; mais elle procure en plus, comme éphiphénomène, la jouissance de la perfection ainsi obtenue (3). Cette jouissance prend le nom de plaisir dans les êtres sensibles ; de bonheur dans les êtres intelligents. Il y a donc un désir naturel de jouir et d'être heureux, au même titre qu'il y a un désir de la fin dernière (4). Ce sont choses qui s'incluent et se parfont nécessairement.

Nous pouvons donc concevoir les êtres, tous les êtres créés, comme des ressorts tendus, comme des flèches disposées sur des arcs bandés, et le désir ou la volonté, d'abord comme la tension de l'arc, puis comme le mouvement qui portera la flèche au but (5). Il suffit d'analyser cette tension ou cette tendance pour y découvrir tous les éléments de l'opération volontaire.

Elle est essentiellement un rapport, un ordre, une harmonie (6) entre un être à qui manque un certain degré de perfection et un autre être qui peut lui procurer la perfection déficiente (7). Ce dernier, considéré comme susceptible d'en perfectionner un autre prend le nom de bien : *bonum est id quod omnia appetunt* (8). Il est toujours réel ou supposé tel. Le bien capable de provoquer le désir devient l'appétible ; et, quand il l'a déterminé, il est la fin. Dans l'être en voie de perfection, le désir est à la fois le fait de son imperfection, c'est-à-dire sa potentialité, le sentiment conscient ou non de cette imperfection, l'ordre à la perfection et le mouvement vers ce qui peut le parfaire.

Mais, avant que le désir, encore simple tendance à un parfait indéterminé, simple besoin, se meuve effectivement vers un parfait déterminé, il faut, en outre de la représentation du bien désirable, un élé-

(1) *Unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu.* I-507. S. T. I. Q. LXXX. a. 1. — (2) *Unumquodque naturaliter desiderat suum ultimum finem.* XII-282. S. C. G. III. C. XXV. — *Quum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietatur.* XII-310. S. C. G. III. C. XLVIII. — (3) C'est là un fait primitif et naturel dont il n'y a pas plus de raison à fournir que du désir qui en est le moyen. Tout au plus pourrait-on le considérer comme un appât de la nature pour amener les êtres à réaliser ses fins, et dont la douleur serait la contre partie qui nous avertirait d'écarter les obstacles. Mais le bonheur et le plaisir sont aussi une fin, et proprement la fin, l'état de l'être parfait. — (4) *Naturale desiderium hominis est tendens ad felicitatem.* XII-3. S. C. G. III. C. CIII. — (5) *Omne desiderium est quidam motus ad bonum.* XII-380 ; II-218. S. C. G. III. C. XCV et XCVI. — *Motus in appetibile.* II-222. S. T. I. II. Q. XXVI. a. 2. — *Motus in finem.* XXVII-42. Op. Var. I. C. CVI et CVII. — (6) *Appetere nihil aliud est quam aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum.* XV-143. Q. D. de Ver. Q. XII. a. 1. — (7) *Omne imperfectum tendit in perfectionem.* II-166. S. T. I. II. Q. XVI. a. 4. — (8) XII-14. S. C. G. I. C. XXXVII.

ment qui est comme le tout du désir, qui tout au moins le détermine à l'acte et est par conséquent le véritable principe de tous les mouvements subséquents : c'est l'amour ou l'aptitude perçue, quel que soit pour le moment son mode de perception, entre le bien désirable et le sujet qui désire (1). De cette complaisance initiale de l'appétit en l'appétible, de ce sentiment de l'imparfait qui perçoit en un autre une source de perfection pour lui-même (2), et qui est l'amour, découlent toutes les autres tendances ou passions qui vont du désir à la satisfaction, suivant que le bien aimé est absent ou présent, avec ou sans obstacles, espéré ou possédé. Peu de philosophes ont analysé avec autant de profonde et sûre psychologie que S. Thomas la genèse des passions issues de ce premier et unique sentiment de l'amour. Nous ne pouvons ici qu'en recommander l'étude. Laissons donc l'être sous la poussée de l'amour s'épandre vers les choses en désir (3) ou en espérance, en joie ou en tristesse, en crainte ou en audace, etc. Il nous faut revenir à la source pour l'analyser non plus cette fois au point de vue de ses éléments et de ses modalités, mais de sa cause, de sa direction et de son contenu.

Le désir est de Dieu, non pas encore dirigé vers lui, mais issu de lui, provoqué par l'immuable et universel moteur qu'est la cause première, par l'irrésistible attirance qu'est sa bonté, par l'infaillible guide qu'est sa sagesse. Dieu l'a infusé dans l'acte créateur, constitutif de l'être créé, dont il exprime à la fois la dépendance et l'imperfection, en même temps que la première aptitude et le premier mouvement vers sa fin et vers la perfection (4). Tout désir en effet est un mouvement vers le bien. Il ne peut donc être imprimé aux choses que par Dieu, bien essentiel et source de tout bien (5). Car c'est le bien qui par sa perfection appelle le désir ; on ne désire que ce qui perfectionne, et Dieu est la perfection souveraine (6). De plus, tout désir naturel a besoin d'être dirigé à sa fin, sous peine de se mouvoir au hasard. Dieu qui marque aux choses leur fin leur marque aussi la voie qui y mène (7). Il le fait, nous l'avons vu, en leur imprimant une forme, une vertu naturelle qui les incline à cette fin et détermine, tout en sauvegardant le degré d'indépendance compatible avec la nature de chaque être, les mouvements et les actes par lesquels elle se réalise. Si la fin est surnaturelle, Dieu donne des dispositions proportionnées (8). Et ainsi à tous les degrés de l'échelle des êtres, pour l'homme aussi bien que pour la docile inertie de la matière (9), pour

(1) *Ipsa aptitudo sive proportio ad bonum est amor qui nihil aliud est quam complacentia boni*. II-218. S. T. I. II. Q. XXV. a. 2. — *Appetibile movet appetitum... et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi finit principium. Primæ ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis ; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile qui est desiderium, et ultimo quies quæ est gaudium.* — II-222. S. T. I. II. Q. XXVI. a. 2. — (2) L'amour est donc essentiellement en nous un mouvement égoïste, indigent, dont la volonté peut, du reste, corriger l'égoïsme primordial. En Dieu, il est au contraire une expansion, car *agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti*. I-297. S. T. I. Q. XLIV. a. 4. — (3) Il faut donc distinguer le désir qui n'est que potentialité et tendance indéterminée, source lui-même de l'amour, du désir, passion qui suppose l'amour et qui est le mouvement positif, libre ou instinctif vers un objet plus ou moins déterminé. — (4) XX-494. Ad Rom. C. VIII. l. 4. — (5) XII-380. S. C. G. III. C. XCV et XCVI. — (6) XXIV-78. de An. II. l. 7. — (7) XXIV-351. QQ. D. de Ver. Q. II. a. 3. — (8) XX-494. Ad Rom. C. VIII. l. 4. — (9) XII-370. S. C. G. III. C. LXXXIX.

la puissance du désir aussi bien que pour son acte. C'est Dieu qui convertit toutes choses vers lui-même (1). Nous n'usons de notre volonté que par la vertu de Dieu ; il est cause en nous de la volonté et du vouloir (2) ; il produit en nous les désirs naturels et surnaturels (3). C'est de lui donc que part le mouvement premier qui ébranle et attire le monde par le désir du bien. Nous verrons bientôt que c'est à lui encore qu'il aboutit. Le monde sans doute, à son premier tressaillement, n'a pas conscience de la force divine qui le meut ; ce n'est encore que la poussée, aveugle en lui, qui le dirige vers son propre bien. Ce sera l'œuvre de l'intelligence d'éclairer ce désir en lui montrant la vraie source de l'infinie perfection.

La conséquence logique, que S. Thomas rappelle incessamment, pleine elle-même d'applications rigoureuses et parfois imprévues, c'est que le désir, ayant sa cause en Dieu, ne peut pas ne pas aboutir et a droit à sa satisfaction (4). Ce n'est point forcer le texte que de traduire le *conveniens est* par un droit. Le désir naturel ne peut être vain, redit sans cesse S. Thomas (5). C'est son : Césame, ouvre-toi, formule pratique et décisive de la finalité, la raison suprême qui résoud toutes les difficultés. La puissance de Dieu en effet et sa sagesse sont en cause. Le désir est la force du monde et l'instrument par lequel Dieu le meut. La preuve en sera qu'il atteigne le but qui lui est assigné. Nous-mêmes en pourrons juger, car ce but est inscrit clairement dans les choses. Que les choses obtiennent leur fin, et la puissance du créateur et sa sagesse éclatent dans ses œuvres. Un monde stérile ou désordonné le nierait. L'efficacité du désir naturel est le premier principe de la Providence. Elle est le fondement de la vie physique et morale dans le monde. Car notre volonté elle-même est déterminée à sa fin par un désir de nature (6) ; nous sommes immortels par le désir que nous en avons (7) et S. Thomas n'a pas de plus solide argument en faveur de la vision divine que le désir qui nous porte vers Dieu (8).

Voyons-en les principales tendances. Le désir naturel détermine la permanence de l'être et sa fin ; il en marque toutes les étapes nécessaires et les moyens qui la conditionnent. Il est à la fois le ressort, la trajectoire et le but ; il est le tout de l'être (9). Il le produit d'abord, non pas seulement par l'amour extatique de Dieu dont le trop-plein s'épanche par besoin de se répandre, mais encore par le besoin qu'a l'être lui-même de se réaliser (10). C'est le désir qui fait passer la puis-

(1) XXIX-428. de Div. Nom. C. IV. l. 1. — (2) XII-370. S. C. G. III. C LXXXIX. — (3) XXI-94. Ad Cor. II. C. V. l. 2. — (4) *Ex hoc quod Deus ad desiderandum movet consequens est quod impleat desideria.* XII-380. S. C. G. III. C. XCV et XCVI. — (5) I-458 ; IX-285 ; XII-172, 213, 303, 314, 324, 380 ; XXI-93 ; XXIII-379 ; XXVII-41. S. T. I. Q. LXXV. a. 6. — (6) I-377. S. T. I. Q. LX. a. 2. — (7) XII 172. S. C. G. II. C. LVI. — (8) XII 13, 282, 313, 314. S. C. G. I. C. XI. — (9) Il ne serait pas sans intérêt de comparer la notion du désir chez S. Thomas et celle de la volonté chez Schopenhauer. La conception certes diffère ; mais Schopenhauer se vante peut-être d'avoir créé de toutes pièces sa notion de la volonté ou du moins d'avoir eu à remonter jusqu'à la philosophie indoue pour en trouver la première esquisse. A-t-il connu S. Thomas et surtout les volontaristes du Moyen Age ? Nous ne le saurions dire. Mais Kant n'est-il pas le dernier des scolastiques et Schopenhauer, son disciple avoué et fidèle ? — (10) *Naturaliter unumquodque suo modo esse desiderat.* I-458. S. T. I. Q. LXXV. a. 6.

sance à l'acte (1), l'imparfait au parfait (2). C'est le désir qui agite la matière et la pousse à épouser la forme (3). De même l'effet tend à sa cause et se tourne vers elle par le désir (4)

Quand il a produit l'être, le désir le fait s'aimer naturellement et de toutes ses forces (5) ; il tend à sa conservation (6) et à tout ce qui peut assurer sa sécurité et sa permanence (7). De lui-même, l'être aspire donc à la perpétuité. Le désir la garantit aux individus dont le degré de perfection le comporte : ainsi à l'âme humaine et aux substances spirituelles. Pour les êtres organiques qui ont en eux-mêmes un principe de dissolution le désir tourne la difficulté, et, ne pouvant perpétuer l'individu, il assure par la reproduction la permanence de l'espèce. La reproduction et les nécessités qu'elle appelle sont des tendances innées et comportent déjà par la durée du type spécifique un degré supérieur d'assimilation à la divinité qui se meut dans l'éternité.

Non seulement toutes choses désirent l'être et aucune ne désire ne pas être, mais toutes désirent avoir toujours plus d'être (8). C'est le second et capital caractère du désir, à peine distinct du premier. Il est une aspiration à l'être et à tout l'être possible. Par où il apparaît clairement une fois de plus que le désir n'est que la forme pratique du principe de perfection retourné et remontant, que nous retrouvons ainsi sous ces trois formes qui constituent et régissent le monde. Dans sa première expression, il est l'acte créateur, l'irradiation de la pensée et de l'amour divin qui projette l'être hors de lui et le disperse en ondes concentriques et en imperfection graduelle. Sous sa seconde forme, que l'on pourrait appeler statique, il est la hiérarchie même des êtres ainsi produits et rangés par ordre de perfection décroissante. Enfin, sous l'aspect du désir, il est le reflux de la création, le mouvement et l'ascension de ces mêmes êtres vers le principe d'où ils ont jailli, tous tendus vers la source première, mais y parvenant avec des forces et des résultats divers, comme ils en sont sortis avec une inégale perfection. Notons les forces essentielles, c'est-à-dire les désirs naturels qui portent les plus parfaites jusqu'au terme.

La tendance générale est donc celle du plus grand être *secundum modum suum*. Il s'obtient d'abord par le désir et l'assimilation du semblable (9) ; on ne désire que ce qui est proportionné. Mais, parce que le désir est une loi de progrès, c'est au degré supérieur qu'ensuite

(1) *Omne quod est in potentia intendit exire in actum*. XII-310, 261 ; XXVII-45. S. C. G. III. C. XLVIII. — (2) La puissance est principe d'action. Elle est aussi effet, et par là devient encore source permanente de progrès, car la puissance réalisée par l'action tend elle-même à nouveau à la perfection jusqu'au repos définitif. I-186. S. T. I. Q. XXV. a. 1. ad. 3. — II-166. S. T. I. II. Q. XVI. a. 11. — (3) *Materia appetit formam*. XV-129, 144 ; XXII-335 ; XXIV-336. QQ. D. de Ver. Q. XXI. a. 2. — (4) XXIX-431. de Div. Nom. C. IV. l. 2. — (5) XV-129. QQ. D. de Ver. Q. XXI. a. 2. — (6) I-396. S. T. I. Q. XXIII. a. 3. — (7) II-112. S. T. I. II. Q. V. a. 4. — (8) *Natura desiderat semper quod melius est*. XXIII-379. de Gen. II. l. 10. — *Omnia esse desiderant ; nullus desiderat non esse, sed semper verius esse*. IX-325. C. Sent. III. D. XXII. Q. I. a. 1. Vid. 5. — (9) *Omne quod appetit aliquid, appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso*. XV-144. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 1. — C'est la loi de l'amour et de la haine. C'est le prochain — *proximus* — que l'on aime ou que l'on hait.

l'on aspire (1). N'oublions pas ce principe : il nous conduira jusqu'à Dieu.

Parce que tout désir se résume en une tendance à la perfection (2), c'est à être parfaite que chaque chose tend. Mais le point extrême de la perfection de chaque être est sa fin dernière ; tout être désire donc sa fin dernière (3) : et, quand il l'a obtenue, il désire s'y fixer et la posséder toujours (4). Sous la poussée de quelles tendances chaque être parvient-il à sa fin ? Ce serait toutes les lois naturelles, chimiques et physiques du monde organique et inorganique, à exposer. Bornons-nous à indiquer par quelle voie de désirs elle se réalise dans la catégorie d'êtres qui nous intéresse particulièrement, c'est-à-dire en nous-mêmes et en toute créature intellectuelle. Cette voie est double, pour, au reste, se rencontrer et s'achever dans une fin unique. Par ces deux voies l'homme va arriver au bonheur et à la pérennité du bonheur : la voie de la science et celle de la jouissance, qui atteignent leur fin par la satiété de l'intelligence et par celle de la volonté. Mais il faut bien entendre que c'est le désir qui va nous pousser dans l'une et l'autre voie. Il y a sans doute un désir primordial, essentiel à la vie animale, qui est de jouir de ses sensations et du plaisir qu'elles procurent (5), mais il resterait toujours confus et grossier, s'il ne s'adjoignait, pour grandir avec lui, un principe de clarté et de véritable immortalité qui est le désir de savoir. Celui-ci est le fonds et la caractéristique des natures intellectuelles (6), désir qui met d'abord naturellement chaque faculté en mouvement vers son objet (7), et en particulier la raison vers l'aspect général et universel des choses, lui faisant pressentir et chercher, sous la fluidité des apparences, la réalité permanente et l'identité des genres et des espèces (8). Il ne suffit pas de découvrir le fond des choses, il faut les relier entre elles, en composer un ordre, et précisément l'ordre de l'ensemble de l'univers, qui est sa beauté et sa raison dans la pensée divine (9). Nous y parvenons par le désir de connaître les causes, d'enchaîner les êtres par un lien de dépendance, d'origine et de succession. Nous découvrons ainsi au principe de causalité une source plus profonde et plus efficace que celle qu'on a coutume de lui chercher seulement dans la raison raisonnante. Il est même à remarquer que S. Thomas n'a jamais dénombré la causalité parmi les principes premiers de l'intellect agent. Nous la trouvons maintenant à l'état de désir essentiel et de ressort naturel de l'intelligence, ou plutôt de la nature elle-même dans son ascension vers la cause première. Et, précisément,

(1) *Unumquodque quod est in inferiori gradu rerum, desiderat assimilari superioribus quantum potest.* XXIV-78. de An. II. I. 7. — (2) *Unumquodque* [illegible] *appetit suam perfectionem.* I-194, II, 385 ; II-166 ; XI-[illegible] ; XII-[illegible] ; XXIV-336. S. T. I. Q. XXVI. a. 2. — (3) *Unumquodque desiderat suum ultimum finem.* XII-282, 303, 310. S. C. G. III. C. XXV. — (4) [illegible] *naturales habeant semper esse.* XXIII-379 ; I-458 ; XII-17[illegible], de Gen. II. 5. [illegible] — (5) XII-331. S. C. G. III. C. LXIII. — (6) *Naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia quæ pertinent ad perfectionem intellectus.* — *Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem.* I-1[illegible]. S. T. I. Q. LXXX. a. 6. — (7) I-88 ; XII-325, 331 ; XXIV-336. S. T. I. Q. XIII. a. 2. — I-[illegible]. S. T. I. Q. LXXVIII. a. 1. — (8) *Est appetitus naturalis* [illegible] *cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes et totum ordinem universi.* XII-325 ; I-88. S. C. G. III. C. LIX. 1. — (9) XII-325. S. C. G. III. C. VIII et LIX.

c'est avant tout à la cause première que nous doit conduire ce désir de connaître les causes. Elle seule lui assure un terme fixe et définitif ; en elle seule il s'arrête et se satisfait (1).

La cause première a un nom : elle est Dieu. Et voici enfin qu'au terme du long cheminement du désir à travers les choses apparaît son véritable but : c'est Dieu ; c'est vers Dieu qu'il monte par toutes les voies et par tous les détours, par toutes ses tendances et par tous ses dégoûts, par tout ce qu'il embrassait successivement et bientôt rejetait. C'est Dieu que ce désir cherche, et, ne le trouvant pas, il monte toujours plus haut, car rien de la vie présente, où tout est éphémère, borné et incertain, ne le peut contenter. L'homme a naturellement le sens de l'éternité et son désir (2). Il ne saurait être parfaitement heureux, tant qu'il lui reste à désirer et à chercher (3). Et rien de fini ne le saurait satisfaire. Il tend d'un désir naturel à comprendre la substance infinie, à comprendre la substance divine (4). Pour s'exprimer en termes métaphysiques et dans la sévère nudité du langage de l'Ecole, S. Thomas n'a pas moins qu'Augustin le tressaillement du divin, quand, d'analyses en analyses, il découvre au fond de notre nature ce besoin et ce désir de Dieu, et quand, d'ascensions en ascensions, ce désir et ce besoin le mènent — par son intelligence et par son cœur — jusqu'au terme émouvant où s'achève notre bonheur, où s'épuise ce désir lui-même et où s'immobilise la volonté en possession du souverain bien, vu dans toute sa clarté, aimé dans toute sa perfection (5).

Cet état de l'âme dans la vision et dans la jouissance de Dieu sera à étudier ailleurs. Ce qu'il importerait cependant de préciser ici, c'est la nature de ce désir de Dieu et le problème qu'il pose pour sa conciliation avec l'élément surnaturel de la vision de Dieu.

Dieu convertit tout à soi (6), tout doit revenir au principe premier (7). Toutes les choses ont le désir de Dieu (8) ; toutes tendent à la ressemblance divine comme à leur fin dernière (9). Il est le premier désiré, étant le premier moteur immobile (10), et lui seul apaise et épuise le désir (11), dont il est la fin (12). Mais toutes choses ne le désirent pas de la même manière. Ce désir de Dieu, pour l'ensemble, se confond avec celui de leur propre perfection et des différents biens

(1) *Desiderat naturaliter intellectus humanus cognoscere causam ejus (entis universalis) quæ solum Deus est.* XII-283, 313 ; XIX-725. S. C. G. III. C. XXV. — (2) *In præsenti vita, præsentia non sufficiunt, sed desiderium tendit in futura propter duo.* XVIII-46. In Job. C. VII. l. 1. — (3) *Homo per intellectum capit æternum, unde et naturaliter ipsum desiderat.* XVIII-98. In Job. C. XV. l. 5. — (4) II-100. S. T. I. II. Q. III. a. 8. — (5) *Nihil finitum desiderium intellectus quietari potest ; naturali desiderio tendit ad intelligendam substantiam quæ est altitudinis infinitæ... Tendit igitur naturale ipsarum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.* XII-313. S. C. G. III. C. 4. — (6) *Quum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale ejus desiderium quietatur.* XII-310 ; XVIII-46 ; XIX-387, 725 ; XX-234 ; XXVII-41, 42, 60. S. C. G. III. C. XLVIII. — (7) XXIX-428. de Div. Nom. C. IV. l. 1. — (8) *Unicuique rei desiderabile est ut suo principio conjungatur ; in hoc enim cujusque perfectio consistit.* XXIV-336. In Metaph. I. l. 1. — (9) *Omnia naturaliter appetunt Deum, implicite, non autem explicite.* XV-146, 544 ; XIV-377 ; XXIV-78, 336. QQ. D. de Ver. Q. XXII. a. 2. — (10) *Unumquodque tendit in divinam similitudinem, sicut in ultimum finem.* XII-282 ; XXIV-78. S. C. G. III. C. XXV. — (11) *Deus, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum.* XII-44. S. C. G. I. C. XXXVII. — (12) *Visio est finis omnium desideriorum.* XX-234 ; XII-313 ; XIX-725. In Joan. C. XIV. l. 3. — (13) *Finis desiderii nostri est Deus.* XV-544. Quodl. VIII. Q. IX. a. 19.

créés auxquels elles aspirent, et qui est encore le désir de Dieu, puisque tous les biens créés sont des similitudes de la bonté divine et, par cela seulement, désirables (1). Mais ce n'est encore désirer Dieu qu'implicitement, et tous les êtres irrationnels ne peuvent prétendre à davantage, car le désir naturel de Dieu correspond à la connaissance naturelle qu'on en a (2). A la créature intellectuelle il est réservé de le voir dans son essence, et donc de le désirer voir dans son essence. Toute intelligence a le désir naturel de la vision divine (3), et ne peut avoir de repos qu'en elle : l'en priver, c'est la priver du bonheur. Il n'y a pas pour elle de bonheur possible sans cette vision (4). La vue de Dieu est la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions (5). La vision divine est le terme naturel et nécessaire de notre désir de savoir (6), la condition absolue de notre bonheur (7).

Et cela est magnifique et relève singulièrement la valeur et la dignité de l'âme humaine. Et cela fonde admirablement le mysticisme de S. Thomas. Peut-on d'un mouvement plus naturel s'élever jusqu'à Dieu, et non pas pour le pressentir sous ses voiles, mais le contempler dans son essence ? Nous avions déjà rencontré le divin dans tous les replis de notre âme, et voici que ce qui lui manque encore de Dieu, elle le désire d'un désir naturel et qui n'est jamais vain. Mais cela ne va pas sans quelque embarras, précisément parce que ce désir de Dieu est naturel et donc nécessaire. (8). Car un désir naturel ne saurait être vain (9). On ne pourrait l'en frustrer que par violence (10). Ce qui ajoute encore à la force du raisonnement, c'est que les textes les plus énergiques et les plus décisifs se trouvent dans la Somme contre les Gentils où S. Thomas argumente contre les infidèles et n'entend les convaincre que par des preuves de raison, sans faire appel à ce qui est d'ordre surnaturel. Est-ce donc à dire que S. Thomas, pour mieux nous convaincre de la nécessité de cet ordre, en ruine le fondement et qu'il admette la nécessité naturelle de la vision divine qui en est la fin et le couronnement ? Assurément non, car il établit avec non moins de clarté et de décision que cette vision immédiate est essentiellement surnaturelle, qu'elle est de pure grâce divine et que nul ne peut y atteindre par les seules forces de la nature.

(1) *Omnia appetendo proprias perfectiones appetunt Deum.* I-41 ; XIV-377. S. T. I. Q. VI. a. 1. — (2) XII-13 ; XVIII-98. S. C. G. I. C. XI. — (3) *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem.* XII-324. S. C. G. III. C. LVII. — (4) *Quidquid de creaturis intellectus cognoscat, non quietatur ejus desiderium naturale nisi ipsam essentiam divinam videat et cognoscat, et ideo auferre hominibus visionem divinae essentiae est auferre eis beatitudinem. Necesse est ergo ad beatitudinem intellectus creati quod divina essentia videatur.* XIX-725. In Joan. C. I. l. 10. — (5) *Visio est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum.* XX-231 ; XII-314, XIV-577 ; XV-83 ; XVIII-376 ; XXI-10 ; XXVII-41, 42. In Joan. C. XIV. l. 3. — (6) XII-313, 314, 324 ; XIX-725. S. C. G. III. C. IV. — (7) XIX-725. In Joan. C. I. l. 10. — (8) *Naturali desiderio tendit intellectus ad intelligendum divinam substantiam quae est altitudinis infinitae... Tendit igitur naturale eorum desiderium ad intelligendam divinam substantiam.* XII-313. S. C. G. C. IV. — (9) *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane.* XII-324, 314 ; I-380 ; XVIII-98, 376 ; XIX-725 ; XXI-10 ; XXIV-78, 336 ; XXVII-41, 42 ; XXIX-394. S. C. G. III. C. LVII, LIX, 4. — (10) *Constat quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit in illam visionem. Non igitur ab illa deficiet nisi per violentiam.* XII-325. S. C. G. III. C. LVIII, LIX.

Ce sont précisément ces deux affirmations qui semblent au premier abord se choquer quelque peu. Sont-elles inconciliables ? Nous ne le dirons pas. Cependant il nous semble nécessaire de convenir qu'il y a dans la doctrine de S. Thomas un élément de connaissance et de désir de Dieu naturel et inné beaucoup plus considérable que celui qu'on lui reconnaît généralement. Nous croyons avoir à diverses reprises suffisamment fait la preuve que sa pensée vraie est beaucoup plus proche des doctrines platoniciennes, tout imprégnées de divin, d'Augustin, du Pseudo-Denis et de Jean Damascène, que de l'intellectualisme artificiel, sec et raisonneur qui s'est trop souvent développé sous le nom de Thomisme. Encore, cette concession nécessaire faite, reste-t-il dans la doctrine de S. Thomas sur ce point et sur tout ce qui concerne le contenu divin de notre nature une opposition qu'il n'est pas toujours facile d'expliquer.

La solution ne s'entrevoit que si l'on se rappelle que la doctrine de S. Thomas est avant tout une synthèse, une conciliation de tendances assez diverses (1), ou, si l'on préfère, une dissociation des deux éléments naturel et surnaturel, jusqu'alors encore assez indistincts, ou assez peu différenciés. Plotin avait, l'un des premiers, établi philosophiquement, la doctrine de l'union à Dieu et de la vision divine. Mais, pour lui, l'âme mystique s'élevait naturellement à la possession de Dieu, même en cette vie. C'était identifier la théologie et la philosophie, la nature et la surnature. Le christianisme avait également admis, mais de source révélée, la vision de Dieu comme récompense du mérite acquis en cette vie, mais récompense exclusivement surnaturelle, donnée à l'homme par pure grâce et par applications de moyens dont la valeur dépasse absolument les forces humaines. C'était poser le problème avec des conditions nouvelles, et la théologie ou explication philosophique du dogme, restait à faire. Il ne s'agissait que d'utiliser les doctrines déjà exposées en les adaptant aux données chrétiennes. Et l'on se mit à l'œuvre, qui restait délicate, car c'était toute la théorie de la création et de la nature de l'âme humaine en particulier qu'il fallait transposer. Pour Plotin, l'âme naturellement divine, parcelle à peine diminuée de l'Un et de l'Intelligence première, se convertissait naturellement vers sa source, et purifiée des souillures de la matière dans laquelle elle était tombée par son union avec le corps, elle se réunissait à Dieu sans plus d'obstacles, puisque, en son fonds, elle était de l'être divin. Sans doute cette condition restera nécessaire dans toute théorie qui voudra unir l'âme à Dieu, car si les deux termes à rapprocher n'ont rien de commun, comment espérer jamais la jonction ? Mais, pour sauvegarder le caractère de surnaturalité de la vision, il fallait restreindre l'élément divin de l'âme pour ensuite le lui faire attribuer par surcroît. Cela se fit par corrections et mises au point successives. Origène y échoua ; Denis transposa Plotin dans le dogme ; Augustin l'adapta, mais, pour lui comme pour Damascène, la part de divin dans l'âme resta considérable. Excessive même au gré de beaucoup, au gré même

(1) Nous l'avons précédemment montré en particulier pour la théorie de l'intellect agent. S. Thomas y fait la conciliation de l'innéisme platonicien et alexandrin avec les données plus positives de l'aristotélisme.

de S. Thomas qui réagit considérablement, trop peut-être cette fois, au moins si l'on en juge par l'esprit de son École. Pourtant l'influence de ses prédécesseurs resta grande. Nous en avons noté plusieurs fois les points significatifs pour ce qui est de la raison supérieure, de l'intellect agent, du principe premier et du mode de comprendre des âmes séparées. Nous venons d'en constater, dans le contenu du désir, de plus décisifs encore. C'est là aussi que l'opposition s'accuse la plus nette. Car du désir naturel, qu'il reconnait à l'âme, de connaître et de posséder Dieu, il ne conclut qu'à la possibilité de la vision. Il ne pouvait nier ce désir sous peine de la rendre impossible ; mais à le voir l'admettre aussi profond, aussi impérieux, on aurait pu croire qu'il en déduirait la nécessité de voir Dieu naturellement. Il ne l'a pas fait, il ne pouvait pas le faire. Le système reste cohérent, mais la soudure est visible. Il suffisait de le constater.

III

Le rôle du désir

Nous avons, du point de vue qui nous importe ici, analysé la nature, le contenu et la direction de l'élément affectif des êtres, de ce que nous avons appelé le désir ou la volonté. Il nous en faut maintenant déterminer le rôle, puis nous en dirons les rapports avec l'élément représentatif de la connaissance. Nous aurons ainsi suffisamment précisé les deux principes de retour des choses vers Dieu, principes inclus dans la nature même des êtres posés en dehors de Dieu par la création, et qui agissent d'abord séparément, puis se rejoignent, s'entr'aident et s'unissent jusqu'à se confondre presque pour la recherche de Dieu et finalement pour sa possession et sa jouissance. Irradié d'abord à l'infini dans le multiple, le créé se ramène aussi progressivement à l'unité — *secundum modum suum* — par les deux voies convergentes de l'intelligence et de la volonté, de la connaissance et de l'amour.

La conception la plus générale qui se puisse faire de la volonté, la seule qui se retrouve dans toutes ses manifestations si diverses, c'est qu'elle est une force, la force qui met l'être en mouvement. L'intelligence est constitutive de l'être statique, ou plutôt elle est le signe et le caractère de l'être comme tel ; elle est l'être clair et lumineux à lui-même. La volonté est caractéristique de l'être en mouvement, elle est l'être dans son expansion, soit qu'il répande, soit qu'il recherche sa perfection ; elle est la force mystérieuse sans laquelle rien ne serait, ni le monde, car le monde n'est que l'expansion de Dieu sous la poussée de l'amour, ni Dieu lui-même, car Dieu ne se conçoit pas sans ce retour sur lui-même qui lui fait aimer son propre être. Nous touchons donc ici aux deux caractères les plus fondamentaux de l'être, ceux sans lesquels il ne peut être et qui se retrouvent partout où il y a une parcelle d'être. L'être est en soi-même et l'être est en action ; l'être est pensée et l'être est force, l'être est intelligence et l'être est volonté. Il n'y a rien en dehors de l'intelligence et de la volonté, parce qu'il n'y a rien en dehors de l'être ; mais il y a des degrés innombrables d'être et par conséquent de pensée et de force

Avant d'exposer les principales manifestations de l'activité, indiquons d'abord les mouvements essentiels en lesquels se déploie la force qu'est la volonté, et qui tour à tour replie l'être sur lui-même, le déploie ou le ramène à son principe.

L'objet de la volonté, c'est l'être perfectible et appétible, le bien, comme celui de l'intelligence est l'être intelligible, le vrai. Son acte vis-à-vis de son objet, vis-à-vis du bien, c'est l'amour, la complaisance de l'être en lui-même, de l'être qui sait que ce qu'il est, ou ce à quoi il aspire, est bon. Son objet en effet peut être en elle-même, dans la perfection de l'être qui s'aime, ou, au dehors, dans l'être dont elle attend sa perfection. Si l'acte primitif, essentiel, dans les deux cas est l'amour, cet amour, après la complaisance qu'il éprouve dans le bien possédé ou dans le bien convoité, et suivant qu'il a ou qu'il n'a pas son bien, se résoud en un double mouvement inverse : pour se répandre et pour se donner, s'il possède ; pour désirer, chercher et atteindre, s'il en est privé. L'expansion et le désir sont donc le mouvement de la volonté ou de la force qui meut les êtres. Le troisième, pour ces deux formes de l'amour, est de s'unir au bien recherché ou épandu, de posséder par conséquent l'objet de son désir ou de récupérer, en le ramenant à lui, le bien qu'il a donné. Alors, au terme, dans la fin dernière, la volonté se fixe, et c'est, dans le bien définitivement possédé, dans l'amour immuable, dans la jouissance totale, la complaisance éternelle, en elle-même et en son objet, de la volonté, dont le mouvement qui confine à l'immobilité, ne consiste plus qu'à se replier sur son bien et à l'aimer uniquement. La force qui mouvait tout ne s'exerce plus que pour maintenir tout dans l'unique opération, dans l'unique activité de tout : l'amour et sa bienheureuse jouissance. La fécondité de la volonté, comme sa capacité de désirer, est épuisée (1). Et c'est à peine si, dans l'être définitivement achevé, définitivement parfait de toutes les perfections possibles, les deux aspects que nous avons tout d'abord distingués : pensée et volonté, connaissance et amour, peuvent encore se discerner.

Mais voyons comment cette force qu'est la volonté s'exerce dans les différentes catégories de l'être et comment elles les meut. Nous en savons les principales manifestations en Dieu. Elle est d'abord la complaisance de Dieu en lui-même, le sentiment de son infinie perfection, son amour. Dans le dogme de la Trinité chrétienne, le produit de cet amour est l'Esprit (2). L'être, acte pur, acte parfait, sait qu'il est parfait, et aime et ne peut pas ne pas aimer sa perfection. C'est le premier acte de la volonté divine. Dieu pourrait, absolument, borner son amour à lui-même, car l'infini de perfection

(1) Au moins dans la doctrine chrétienne. La fin du monde fixe l'être dans la perfection achevée. C'est dès lors l'immuable éternité. La théorie des périodes, que l'on prête à Plotin, ferait recommencer indéfiniment le mouvement de création et de rappel. Ce serait un flux et un reflux éternels. — (2) L'Esprit n'est pas précisément la volonté de Dieu, pas plus que le Verbe n'est son intelligence, mais l'acte de cette volonté, comme le Verbe est la conception de l'intelligence. La volonté, ni l'intelligence, comme telles, ne sont pas réellement distinctes en Dieu de l'essence divine, mais le Verbe et l'Esprit se distinguent entre eux et d'avec le Père, en tant que personnes, parce qu'ils s'opposent par leurs relations d'origine. Pour la corrélation de l'amour et du Verbe dans l'acte d'intelligence et dans l'acte de volonté. Cf. I-248 ; XIII-286. S. T. I. Q. XXXVII. a. 1.

répond à l'infini d'amour et le comble. Pourtant son amour, comme son intelligence, a des exigences que l'infini n'épuise pas. Et ce n'est pas le moindre mystère que l'idée de Dieu nous réserve. Ou bien faut-il admettre que l'infini se présente à Dieu, comme à nous, sous deux formes : l'infini absolu et un, et l'infini participé et multiple ; celui-ci identique en Dieu à celui-là et distinct seulement en raison, et, au dehors de Dieu, fragmenté dans le fini ? L'intelligence divine conçoit en effet, et nécessairement, l'être divin comme participable et donc multipliable à l'infini. Mais, et c'est là le mystère qu'impose la liberté en Dieu, la volonté n'aime pas et donc ne réalise pas nécessairement les participations de l'être divin conçues comme possibles par son intelligence. Elle ne les aime pas nécessairement ; mais, et c'est là un autre mystère plus accessible, parce qu'il répond au même besoin ou au même mystère en notre cœur, l'amour fait librement, par surcroît, par surabondance, par nécessité propre à sa nature, ce qu'il pouvait ne pas faire. Il aime au dehors de lui-même, et, ne trouvant au dehors de lui où placer son amour, puisque en dehors de lui rien n'est, rien n'est bien, rien n'est aimable, il cède au second mouvement de sa volonté qui est de se diffuser, de répandre le bien dont elle possède la perfection. C'est la loi de l'amour divin et c'est la loi de tout amour ; et l'on n'a rien compris à ce mystérieux sentiment, et partant à l'énigme du monde, puisqu'il est le principe de toute action, de tout désir et de tout mouvement, si l'on n'a pas compris ce double mouvement de l'amour qui est, en nous, de tout désirer, parce que nous sommes indigence, et en Dieu et aussi en nous-mêmes, de tout donner, de tout répandre, parce qu'il est surabondance et expansion. Dieu n'est que perfection, il ne désire pas ; mais précisément, parce qu'il est perfection, il va reprendre et ramener à lui par amour ce que l'amour a tout d'abord tiré de lui. Et c'est le troisième mouvement ou la troisième forme de l'activité volontaire en Dieu.

Il y a dans le monde moral, plus sûrement encore que dans le monde physique, une loi de l'attraction, une force centripète en même temps qu'une force centrifuge. L'être attire l'être, le parfait attire l'imparfait, le bien attire la volonté : *omne imperfectum tendit in perfectum* (1) ; *voluntas in bonum* (2). Dieu, souveraine perfection, est sa propre fin, son centre et la fin, le centre de toute perfection en dehors de lui. Il l'est, pour une raison qui tient à lui et que nous démêlons mal, comme tout ce qui est de lui ; il l'est, sans doute parce que l'être est un, parce que le ruisseau échappé de sa source court naturellement à la mer et que Dieu est la source et la mer de tout être — *pelagus infinitæ substantiæ* — parce que, même dispersé dans le fini, le créé, par le fait même de sa dépendance vis-à-vis de l'incréé, retombe vers lui comme la matière à son centre de gravité. Mais il l'est aussi à cause de nous, et cela nous le concevons mieux. Il est notre fin, le bien qui nous attire, donc le bien que nous désirons, et donc l'inévitable objet de notre amour, parce qu'il est l'être en acte et que nous ne le sommes qu'en puissance, parce que l'amour est chez lui expansion, et chez nous, désir. L'amour aime le bien et ne le trouvant pas en lui-même, il le cherche au dehors, dans les frag-

(1) II-166. S. T. I. II. Q. XVI. a. 3. — (2) I-373. S. T. I. Q. LIX. a. 1 et 2.

ments d'être qui le recèlent, et finalement, parce que rien d'imparfait ne le peut satisfaire, il le cherche en sa source qui est Dieu. Mais, même quand il s'arrête au bien parcelé des créatures, soit pour s'en contenter, soit pour s'en aider dans ses ascensions, c'est encore Dieu qu'il cherche, Dieu qu'il trouve, Dieu qu'il aime. Car le créé n'est qu'une fragmentation de l'incréé ; tout bien fini, une participation de l'infini, en sorte que la loi de la volonté et de l'amour dans la créature c'est de l'aimer en lui et en toutes les manifestations de lui, c'est de revenir à lui, de s'assimiler à lui dans les limites du possible. Dieu est notre fin dernière, et toutes nos multiples fins intermédiaires ne sont que des degrés vers lui, des biens qui sont bons de sa bonté, attirants de sa perfection.

Ainsi l'amour de Dieu, qui nous a jetés hors de lui, nous y rappelle. Il nous a créés et pour lui et pour nous ; c'est pour lui encore et pour nous qu'il nous ramène à lui. C'est la loi de l'être comme de l'amour. Mais encore comment réaliser ce rappel et ce retour ? Sera-ce seulement en se posant fin dernière, désirable, mais inaccessible parce qu'impassible, terme logique des choses plutôt qu'attirance concrète et effective ? Il sera tout cela et plus encore. Il aura en lui tous les attraits, fournira tous les concours, et mettra dans les choses toutes les inclinations, toutes les aspirations, tous les désirs, pour que, d'elles-mêmes, les choses, de l'infinie potentialité où la création les a jetées, se tournent vers lui et le cherchent, chacune à sa manière, mais par des moyens à elle, dans l'inertie de la matière aussi bien que dans l'ardeur des séraphins. Ainsi Dieu a constitué les êtres dans leur nature propre en leur communiquant une participation de son être. Et, parce que, d'une part, l'être divin est essentiellement intelligence et volonté, et que, par ailleurs, l'être créé n'est, à la création, qu'un minimum d'être qui ne possède de perfection que l'indispensable pour acquérir celle à laquelle il est destiné, Dieu encore a mis dans la nature des choses, pour être cette nature et la parfaire, un degré d'intelligence et un de volonté, un degré de lumière et un d'amour, en chacune suivant ce qu'elle pouvait comporter. Ce sera, avec des fonctions diverses, les deux principes du retour, l'un montrant le but et éclairant la route, l'autre poussant les êtres et le monde vers la fin qui leur est fixée.

Ils ne sont pas toujours en proportions égales. L'intelligence baisse vite dans la ligne des êtres ; au contact de la matière elle se fragmente, se particularise dans les sens et brusquement, en apparence tout au moins, s'éteint dans les choses inanimées. La nuit n'est en effet qu'apparente, non pas seulement parce qu'un regard du dehors peut pénétrer cette matière et la refaire intelligible, mais surtout parce que l'intelligence créatrice, en cessant de se participer activement, s'est comme imprimée dans les profondeurs obscures des êtres, marquant les directions (1) que doivent prendre les forces latentes, qui vont sourdre et surgir à l'appel du désir (2).

(1) C'est ce que S. Thomas appelle la *forma naturalis impressa a Deo in inanimatis*. — (2) *Omne quod est a Deo accipit aliquam naturam quæ in finem suum ultimum ordinatur ; unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem, etiam in ipsa voluntate respectu finis*. IX-423. C. Sent. III. DXXVII. Q. I. a. 2.

Celui-ci s'est enrichi de tout ce que perdait l'intelligence, jusqu'à constituer avec la finalité, dernier vestige de la pensée, la totalité de l'être. Il se compose de toutes les potentialités, de toutes les énergies, de toutes les tendances, de toutes les forces physiques, vitales ou autres qui constituent les êtres et qui, obscures mais frémissantes et nécessitées, vont, comme un ressort qui se détend, entrer en jeu, passer à l'acte, aussitôt que seront réalisées les conditions de leur exercice. C'est ce que nous avons appelé avec S. Thomas l'appétit naturel. Il est le principe de la vie physique et organique de l'univers, la force qui le compose, le conserve, le meut et le transforme, aveugle, impassible, liée à la matière et, même quand une activité supérieure cherche à l'élever, toujours y revenant. Il est cependant le premier pas de la création pour en sortir, car il est le premier degré de l'assimilation divine, qui n'est encore que le passage à l'opération, le développement de l'être et sa conversation, la réalisation de la perfection propre au monde inanimé.

Son domaine s'étend jusqu'au règne animal et sa limite est l'inconscience. Il y est, dans les bornes de la finalité inscrite en lui par Dieu, maître absolu. Mais déjà, avec les plantes, son contenu se fait plus riche, en même temps que plus distinct et moins brutal ; il tend manifestement à la connaissance, à se rendre compte de ses propres mouvements, à prendre conscience, sinon encore de la direction et du but de ses forces, tout au moins de l'objet auquel elles s'appliquent. Dans l'animal enfin, la connaissance s'éveille avec le sentiment : pensée et désir se retrouvent ; celui-ci n'est plus dirigé passivement et du dehors, il se dirige lui-même sur les lueurs qui filtrent à travers les sens. La force qui se déploie en l'animal ne connaît pas encore sa fin dernière et les motifs qui la déterminent, mais seulement son but immédiat et le bien auquel elle s'applique ; elle se meut elle-même sur la représentation qui se produit en elle du résultat concret à atteindre. Son domaine est le sensible, englobant l'animal et l'animalité dans l'homme ; sa loi est l'instinct ; son objet, le bien particulier concret ; son action, bien que déjà plus souple et apparemment arbitraire, est encore nécessitée et ses résultats essentiels à la vie animale, infaillibles.

En nous, l'appétit sensible comprend tout ce qui est du ressort de la vie animale, tout ce qui est tendance à la matière, inclination, émotion organique et passion, tout ce qui s'agite de sensible en nous, avec nous et sans nous, et pousse ou bride, soutient ou abat, déchaîne ou enchaîne la bête. Il est le tempérament et en partie le caractère ; il est tout ce qui nous meut dans notre corps, tout ce qui pousse à sa reproduction, à sa conservation, à sa satisfaction ; il est tout le fonds vaseux et fangeux de notre âme inférieure qui bouillonne en vue du plaisir. L'élément supérieur lui-même, pour agir sur le monde extérieur ou sur lui, doit avoir recours à lui ; il est son intermédiaire nécessaire pour toute action du dehors ou du dedans, pour tout ce qui concerne l'application concrète au particulier et au sensible des jugements pratiques de l'intelligence et des ordres de la volonté. Il résiste à l'esprit, l'attire en bas, lui impose son joug et parfois l'enlise dans la matière. Mais déjà il forme la transition avec le monde supé-

rieur. Dans l'homme même, il s'y unit ; en son fond, il est esprit, car l'âme, dont il est la force aveugle, est immatérielle et ce n'est qu'au contact de la matière qu'elle se matérialise pour un temps et par sa partie inférieure. Aussi il subit à son tour l'action de l'esprit, et alors il travaille pour lui ; il fournit à l'intelligence et à la vertu la matière de leur activité ; parfois même il se transforme, se purifie et met au service de la volonté spirituelle la fougue canalisée de ses passions. Mais encore ne peut-il modifier sa nature qui reste d'essence grossière ; et quand l'esprit l'emporte définitivement et s'éprend uniquement du divin, il faut qu'il dépouille le sensible, ou à demi dans l'extase, ou tout à fait dans la mort.

Ainsi son champ est immense et, pour une grande partie de l'humanité, il est presque l'unique moteur. Si vaste cependant qu'il soit, et si exigeant, il ne suffit pas. Il est une force irrésistible, mais une force aveugle ; il trouble et il submerge, mais il ne maîtrise, ni ne dirige : il ne sait pas. Il sait sur quoi il fonce ; il ne sait pas pourquoi ni où il va ; il n'a que des visions de matière, la matière le domine, loin qu'il en triomphe. Il ne se possède pas lui-même, comment régirait-il le monde ? C'est ce désir instinctif et brutal que l'on a l'habitude d'opposer, plutôt que l'appétit naturel dont l'impassible régularité procède comme une loi, à l'intelligence et à l'esprit pour les déclarer inconciliables et d'origine absolument diverse. Il en est cependant aussi proche que possible, et par son insuf isance — car manifestement il n'explique pas tout, il n'est qu'un inférieur, étant un brutal — et par déjà sa perfection, car on sent qu'il se débat contre lui-même et, s'il est à l'étroit dans la matière, c'est qu'il en veut sortir. Déjà, dans ses expressions les plus hautes, dans l'homme et même dans certains animaux, il se laisse dompter, hésite et perd de sa rigueur d'instinct aux premiers contacts de la raison (1). Et voici en effet que d'un bond, en même temps que les sens s'épanouissent en intelligence, il se dégage tout à fait de la matière et devient volonté proprement dite, force de l'esprit, désir pleinement conscient de son mouvement, de ses moyens, et de sa fin, maître de soi, libre enfin. Il devient amour et, après quelques recherches et quelques arrêts à travers le fini, il s'oriente délibérément vers Dieu.

Il n'y a pas rupture, mais développement. C'est l'eau qui longtemps a cheminé en murmurant, sous terre, dans le canal qui la comprime mais la dirige, et soudain jaillit dans la liberté du ciel, monte en bruissant et se brise en se jouant dans la lumière. C'est toujours le même principe de mouvement et d'activité, de désir et de perfection, signe à la fois de l'indigence de l'être et de sa fécondité, de sa potentialité première et de sa future perfection. Mais il s'est enrichi et fortifié en montant ; il a augmenté graduellement sa capacité d'assimilation divine. Il ne tendait d'abord qu'à la conservation de l'être, sans l'assurer toujours, si ce n'est dans ses éléments pre-

(1) L'instinct dans le domaine de la raison se transforme en habitude qui est la tendance à accomplir l'action fréquemment et facilement, mais sans la nécessité et la rigueur de l'instinct, à moins que le relâchement du controle rationnel ne la laisse retourner aux formes instinctives. Le désir ou appétit sensible est régi directement dans l'homme par la cogitative, et dans les animaux supérieurs par l'estimative, sorte de raison particulière dont nous avons parlé précédemment.

miers ; puis il s'est survécu dans l'espèce ; maintenant il se sent immortel et aspire à l'éternité, même pour l'individu, simplement parce qu'il s'est agrégé plus d'être et que cet être, à ce degré, est assez parfait pour devenir intelligence, pour subsister et agir en pleine indépendance. Il peut comprendre désormais que son triomphe n'est pas dans la lutte contre l'esprit et dans le développement de ses anciennes tendances à la matière, mais dans le dégagement de celle-ci et dans l'union avec celui-là. Intelligence et volonté se sentent enfin solidaires, nécessaires l'une à l'autre, issues des mêmes besoins de l'être et bientôt unes dans le but qui est la perfection définitive de l'être dont elles sont, à elles deux, l'expression complète.

IV

La volonté

La volonté proprement dite est donc la faculté de vouloir le bien connu comme tel, dans sa raison spécifique, dirigée par conséquent par l'intelligence (1). Elle est essentiellement un mouvement, une inclination (2), la première pièce de l'engrenage qui, actionné par Dieu, met en branle toutes choses (3). Elle est, suivant l'expression du Philosophe, *movens motum*, mue et génératrice de mouvement (4). Comme la force à tous ses degrés dans le créé, elle est de sa nature aveugle et inerte. Ce qui la met en mouvement et la détermine à l'action, c'est le bien, raison qui lui est commune avec les autres formes du désir. Elle s'en distingue par deux caractères qu'il faut préciser : le bien, auquel elle tend, lui est présenté par l'intelligence qu'elle s'adjoint nécessairement, et à ce bien elle tend librement.

Nous avons vu que l'élément appétitif ne pouvait jamais être donné dans les êtres sans l'élément représentatif, à tel point que, quand la connaissance jointe fait défaut, c'est l'intelligence créatrice, qui, sous le nom de forme naturelle, y supplée. La chose est claire à qui se rappelle ce que nous avons dit du développement de l'être sous ses deux aspects de pensée et de désir. Ni l'une ni l'autre de ces deux puissances ne se peuvent concevoir complètement dissociées. L'intelligence qui voit la perfection ne peut pas ne pas l'aimer, mais l'amour ne peut l'aimer qu'autant qu'il la connaît. On ne conçoit pas une tendance passant à l'acte vers un but totalement ignoré, ou vers lequel elle n'aurait pas été dirigée par une intelligence, fût-ce étrangère ; ce ne serait pas seulement introduire le hasard dans le monde, ce serait supprimer le mouvement. Pour la volonté, l'inconnu n'existe pas, ni son attrait : *Ignoti nulla cupido* (5). L'intelligence est donc nécessairement le premier moteur dans la création comme dans le créateur : *Primus auctor et motor universi est intellectus* (6). Non pas que l'intelligence détermine elle-même le mouvement, mais par

(1) *Actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio consequens formam intellectualem, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem.* I-553. S. T. I. Q. LXXXVII. a. 1. — (2) *Voluntas est quaedam inclinatio eo quod est appetitus quidam.* XV-152. (?). D. de Ver. Q. XXII. a. 5. — (3) I-144 ; II-507 ; XII-370. S. T. I. Q. XIX. a. 1. — (4) I-144. S. T. I. Q. XIX. a. 1. — (5) XII-507 ; XIII-311. S. C. G. IV. C. XIX. — (6) XII-2, 161, 282, 452, 507 ; XIII-15, 311, 452. S. C. G. I. C. I.

l'appât du bien qu'elle présente au désir ou à la volonté (1). Cette attraction première produite, on pourra dans l'exécution du mouvement et dans l'application des forces, parler du primat de la volonté, mais ce mouvement suppose d'abord nécessairement l'ébranlement initial provoqué par l'intelligence. Par conséquent aussi les progrès de l'appétivité se règlent sur ceux de la connaissance, car le désir croît en perfection suivant la qualité de l'objet auquel il s'applique, et cette qualité ne lui apparaît que révélée par la connaissance. Ainsi l'avons-nous vu monter progressivement à mesure que celle-ci s'éveillait dans les êtres. A la forme naturelle ou finalité aveugle correspond l'appétit naturel ; à la connaissance des sens l'appétit sensible. Dans l'homme, superposée aux sens, apparaît l'intelligence, dont la capacité propre est l'universel, la pénétration de l'être, du vrai, et par conséquent du bien en lui-même. L'être, le bien en lui-même, est immatériel, illimité, puisque la matière n'est que limitation et particularisation, et l'intelligence qui le pénètre à fond en perçoit la majestueuse hiérarchie distribuée successivement dans l'infinité de la création et dans l'infini du créateur. Avec la série des êtres, elle voit la série des perfections et donc celle des biens et des fins ; elle voit le particulier ordonné au général, le général à l'universel, l'universel à l'infini, le passage des uns aux autres et les moyens à chaque fin. Mais la vue du bien, sous quelque forme que ce soit, à plus forte raison du bien parfait, détermine, nous le savons, l'être à le répandre, s'il le possède, à le désirer s'il ne l'a. Dans toute la création, radicalement indigente, c'est le désir qui s'éveille. Le désir du bien immatériel, à tous ses degrés, avec ses rapports de subordination et de moyens à fin, jusqu'à la fin dernière qui comprend tous les biens et épuise le désir, s'appelle proprement la volonté. En nous sans doute, elle ne s'applique pas qu'au monde du pur esprit. Notre âme est donnée dans la matière, et de même que l'intelligence emprunte aux sens son objet, la volonté a charge de réaliser la liaison, la subordination et la transmutation des biens corporels en biens spirituels ; elle s'accommode aux opérations intellectuelles et en suit les mouvements ; elle se résoud à l'action sur les jugements pratiques que rend l'intelligence ; mais encore, quand il faut descendre dans le particulier et entrer en contact avec la matière, elle se souvient qu'elle est esprit, et c'est par l'appétit sensible, et non directement, qu'elle agit sur le dehors, comme l'intelligence confie aux sens et à l'estimative l'action sur le singulier et l'individuel. Les deux étages de la vie spirituelle et de la vie organique sont en étroite communication, mais non pas confondus. Pour être plus étroitement reliée à l'affectivité inférieure que l'intelligence aux sens, parce que, dans le domaine de l'action et des réalités, la dépendance du principe moteur est plus grande vis-à-vis de son objet que dans celui de la spéculation, la volonté n'en reste pas moins une faculté de l'esprit, exactement proportionnée dans son développement à celui de l'intelligence, sauf les droits de sa liberté. Car, en montant dans la lumière, la volonté s'est faite libre, et c'est le second de ses attributs essentiels, non pas libre

(1) XII-82. S. C. G. I. C. LXXII.

en tout cependant, sur les moyens, non sur la fin, et encore moins indépendante.

Le bien appétible, présenté par l'intelligence à la volonté, peut apparaître à celle-ci sous un double aspect : sous l'idée de bien en général, ou comme tel ou tel bien déterminé et particulier. Cette idée du bien en général n'est pas une notion abstraite et vide, de celles qui pourraient suffire à l'intelligence pure. Tout au contraire, c'est la représentation, confuse mais adéquate, de la masse de tout le bien réel, de toute la perfection susceptible d'attirer la volonté, et en dehors de laquelle il n'y a rien de désirable. Expressément ou non nommé de ce terme, expressément ou non désiré sous ce nom, c'est Dieu : car Dieu n'est que le nom personnel du souverain bien. C'est pour cela que tout aspire à Dieu ou à sa ressemblance, car tout aspire au bien. Il se présente à la volonté, non pas sans doute tout d'abord sous ce titre précis, mais sous la forme plus générale à la fois et plus proche de perfection capable d'épuiser tous ses désirs, par conséquent de fin dernière, et d'un nom encore plus attirant, de bonheur résultant de sa possession. C'est en fonction de ce bien universel que sont désirés tous les biens particuliers ; c'est comme participations de cette perfection illimitée que sont recherchés toutes les autres perfections ; c'est en vue de cette fin et de ce bonheur achevé que sont poursuivis toutes les autres fins et tous les autres bonheurs. Sous cet aspect, le bien détermine nécessairement la volonté, car on ne peut pas ne pas vouloir le bien, et l'on ne peut vouloir que le bien (1) ; on ne peut pas ne pas vouloir sa fin dernière (2) ; on ne peut pas ne pas vouloir son bonheur (3). La volonté y tend aussi nécessairement que l'intelligence adhère aux principes premiers, et sans plus la violenter que la lumière de ces principes n'offense l'intelligence, car cette inclination naturelle n'est que l'irrésistible attrait exercé sur elle par le souverain bien qui est sa perfection naturelle (4). Le bien, la fin et le bonheur ne sont que les trois termes d'une même réalité ; et la volonté ne peut se détourner du bonheur. C'est son essence même et la première notion qu'elle implique de tendre à ce qui la satisfait (5). Sa fin dernière qui ne peut être que le bien parfait, est par définition sa satisfaction suprême (6).

C'est de ce premier mouvement nécessaire, de ce premier acte général par lequel la volonté veut nécessairement son bonheur que

(1) *Bonum est id quod omnia appetunt.* XII-44 ; I-373. S. C. G. I. C. XXXVII. — (2) *Voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum.* I-377 ; XIII-28 ; IX-423 ; II-112. S. T. I. Q. LX. a. 2. — (3) *Nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam.* I-593. S. T. I. Q. XCIV. a. 1. — (4) *Necessitas naturalis seu finis non repugnat voluntati ; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini qui est beatitudo.* I-512 ; XIII-28. S. T. I. Q. LXXXII. a. 1 et 2. — (5) I-593. S. T. I. Q. XCIV. a. 1. — (6) La même nécessité qui pousse la volonté à rechercher sa fin lui imposera à plus forte raison d'adhérer indéfectiblement à cette fin une fois acquise ; et c'est la raison qui explique l'immobilité de la volonté dans l'autre vie, immobilité qui déjà se prépare et se commence lorsque élevée avec l'intelligence sur les ailes de l'extase elle atteint Dieu immédiatement et sous sa raison d'absolu. I-413. S. T. I. Q. LXXXII. a. 1 et 2. — Nous ne parlons pas ici de la nécessité qui peut s'imposer à la volonté du fait du triomphe absolu des passions en certaines circonstances. Ce n'est qu'une nécessité accidentelle, et qui est la négation de la volonté, au lieu d'en être la perfection, comme la nécessité de la fin.

résultent tous les actes subséquents par lesquels elle cherche à l'atteindre (1). Une fois mise en branle, elle va mouvoir le monde et ne s'arrêter que dans la fixité des cieux. Mais, et c'est là la nouveauté, de ce premier mouvement nécessaire vont provenir des mouvements libres (2). La volonté ne peut pas ne pas tendre à sa fin, mais elle y marche, dans les limites du bien (3), par les chemins qu'il lui plaît.

Jusque-là, par rapport à sa fin dernière, la volonté ne se comporte pas autrement que les autres formes du désir ; elle est également régie par l'appétit naturel et poussée par la finalité inhérente à tout être créé, avec cette différence cependant qu'elle est apte à connaître clairement cette fin vers laquelle elle se dirige d'abord obscurément (4), avec cette différence encore qu'elle peut, par un abus de sa liberté, ne pas atteindre sa fin (5). Mais nous allons la voir maintenant revêtir son caractère propre de volonté, vis-à-vis de la seconde forme de bien qui peut la solliciter, c'est-à-dire de tous les biens créés, qui sont aptes à éveiller son désir, puisqu'ils enferment un degré de bien, sans le déterminer nécessairement, puisqu'ils n'en sont qu'un degré, et que, quand l'intelligence lui présente une de ces parcelles du bien général, une autre peut, au même titre, solliciter son choix, et elle-même, en vertu de son pouvoir absolu de discrétion, peut se déterminer pour celui qui lui agrée davantage, ou même s'abstenir.

Et voici précisément, avec son intellectualité, la marque propre de la volonté, c'est qu'elle est maîtresse de son acte : *domina sui actus* (6) ; *sumus domini nostrorum actuum* (7), non pas sans doute de celui par lequel elle se tourne vers sa fin dernière, dont nous savons qu'elle la veut nécessairement (8), mais des moyens à cette fin, qui sont les biens divers donnés en dehors de l'absolu (9). Dieu seul, agissant comme souverain maître, et elle-même peuvent la déterminer à vouloir (10). Dieu seul, comme souverain bien, ou elle-même appliquée à n'importe quel autre objet que sa fin, peuvent déterminer son choix (11).

Rarement la philosophie a affirmé plus résolument le pouvoir de la volonté sur elle-même, sur son acte et vis-à-vis de son objet, ni

(1) *Ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid velit homo, vult propter finem.* I-377. — (2) *Principium motuum voluntariorum oportet eess aliquid naturaliter volitum.* II-140. S. T. I.II. Q. X. a. 1. — Un rapprochement sur les théories de la volonté chez S. Thomas et chez Kant ne manquerait pas d'intérêt, et peut-être, après S. Thomas, Kant apparaîtrait-il plus clair et moins nouveau. — (3) Ou bien réel ou cru tel, car il y a une marge pour les erreurs de l'intelligence et de la volonté. — (4) Cela s'entend dans l'homme, car pour les anges cette connaissance est immédiate et toujours claire. — (5) Il faut donc apporter au principe, qu'un désir naturel ne saurait être vain, une restriction pour le monde de la liberté et l'entendre surtout en ce sens que le terme de ce désir est réel, et que de lui-même le désir est apte à l'atteindre. — (6) II-140. S. T. I. II. Q. X. a. 1. — (7) I-512. S. T. I. Q. LXXXII. a. 1. — (8) Encore peut-elle ne pas vouloir y penser et suspendre son exercice même en ce point. II-141. S. T. I. II. Q. X. a. 2. — Elle ne peut pas cependant ne pas vouloir un jour, et quand elle pensera à cette fin, soit directement, soit à propos d'un moyen à la fin, la nécessité s'imposera de la vouloir, car il faut qu'elle y tende. — (9) I-513, 377, 378 ; II-140, 141 ; XII-506. S. T. I. Q. LXXXII. a. 2. — (10) II-507. S. T. I. II. Q. LXXX. a. 1. — (11) IX-423 ; XV-149. C. Sent. III. D. XXVII. Q. I. a. 2. — *Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi in quantum agit in virtute Dei... Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi... Est igitur Deus primum principium nostrorum conciliorum et voluntatum.* XII-370. S. C. G. III. C. LXXXIX.

plus absolument la dépendance et la nécessité de cette même volonté vis-à-vis de Dieu, son principe et sa fin, sans que, au reste, entre cette indépendance et cette nécessité, il puisse y avoir l'ombre d'une opposition (1).

Dieu peut commander impérieusement et il attire irrésistiblement la volonté, puisqu'il est le souverain bien et que la volonté, mise en face de la souveraine perfection, ne peut pas ne pas en subir l'attirance, puisqu'elle est la faculté du bien et du parfait. Que par contre elle puisse toujours suspendre son acte, et, en présence de plusieurs objets de perfection limitée et diverse, fixer son choix à son gré, il y a des raisons à en dire et qui nous feront pénétrer plus avant dans la notion propre de la volonté, en éclairant déjà ses rapports avec l'intelligence qui sont la vraie et dernière raison de toute cette question.

Que la volonté, mue par la fin, se meuve en vue des moyens, cela se conçoit : le mouvement une fois déclanché, par elle-même d'ailleurs, elle le transmet et l'imprime à tout l'ensemble des forces qui n'attendent que son ordre (2). C'est sinon l'engrenage mécanique qui marche imperturbablement, au moins l'accumulateur qui se décharge dans des conditions déterminées. Mais la volonté est un principe de mouvement d'un tout autre caractère et qui déroute nos notions ordinaires sur la causalité. Dans de certaines limites elle n'agit que quand elle veut et pose l'acte qui lui plaît. On peut exposer les conditions dans lesquelles elle agit ; on ne saurait donner de raisons décisives à son acte ; seule elle les connaît, seule elle les pèse dans des balances qu'elle incline à son gré, et, même quand elle a voulu, on ne peut dire que les raisons apparentes soient ses raisons à elle, car son unique et dernière raison — avec la fin en vue de laquelle elle agit et le rapport à cette fin des moyens qu'elle emploie — c'est elle-même. Elle veut, parce qu'elle veut.

Elle n'est pas cependant à ce point arbitraire, et, si l'on ne peut en rendre compte, on peut cependant l'expliquer. De cette autonomie de la volonté, S. Thomas donne une double raison : la première, encore intellectualiste, la seconde métaphysique et déjà mystique, puisque nous avons vu que la véritable métaphysique ou sagesse se résoud dans le contact immédiat de Dieu et l'assimilation toujours plus haute à la ressemblance divine qui est précisément le véritable fondement de la liberté.

Une première raison de la liberté résulte du caractère d'universalité de l'intelligence qui, appréhendant des formes universelles — *sub quæ multa possunt deprehendi* — laisse la volonté indéterminée par rapport aux différents moyens suggérés en vue d'une même fin. Les choses naturelles ont pour principe d'action une forme naturelle d'où résulte une inclination nécessaire ou appétit naturel déterminé *ad unum*. Cette inclination et cette détermination sont nécessitées, parce que la forme des êtres inintelligents est une forme individuée par la matière, particularisée et n'ayant que ce mode de passer à l'acte, tandis que la forme sous laquelle est représenté le bien dans l'intelli-

(1) Nous n'entendons pas dire certes que le problème de la conciliation de l'action divine et de la liberté soit sans mystères ; il ne s'agit pas de cela pour le moment, mais seulement des limites de la liberté et des nécessités de la volonté. — (2) II-136. S. T. I. II. Q. IX. a. 3.

gence — *forma intellecta* — et de laquelle résulte dans les natures intellectuelles l'inclination qui est la volonté, est universelle et comporte par conséquent une multitude d'applications concrètes. Mais précisément nos actes de volonté visent des objets individuels, particuliers, dont aucun n'est adéquat à la capacité d'une puissance universelle, et par conséquent la volonté, comme un passant qui, à un carrefour, aurait le choix entre plusieurs chemins aboutissant au même but, n'a pas de raison déterminante de choisir celui-ci plutôt que celui-là. C'est donc elle-même, parce qu'elle veut la fin sans doute, et parce que le moyen auquel elle se résoud y conduit, mais enfin par elle-même, par détermination propre, par libre élection, qui pose ou retient son acte (1). L'homme est le maître de ses actes, parce qu'il en peut délibérer (2). La liberté consiste dans le pouvoir de choisir (3), et le choix est non pas de la fin, mais des moyens. Ainsi la volonté est indéterminée, libre par conséquent et vis-à-vis de son objet, quand celui-ci n'est qu'un bien particulier, et vis-à-vis des moyens à la fin (4), toujours multiples et qui ne contraignent que quand la volonté en voit le rapport nécessaire à la fin (5).

La volonté se comporte donc par rapport à ces trois points comme l'intelligence par rapport aux conclusions. Déterminées l'une et l'autre, celle-ci par les principes premiers, celle-là par la notion de fin, elles restent indécises par rapport aux vérités particulières contenues dans les principes premiers et aux biens relatifs participés de la perfection absolue. C'est de l'indétermination de l'intelligence que naît celle de la volonté. Celle-ci est cependant plus large que celle-là. L'intelligence en effet n'est pas à proprement parler libre de son adhésion. Cette adhésion est nécessaire quand elle a vu le rapport nécessaire des conclusions aux principes ; elle ne l'est plus sans doute en dehors de la démonstration ; cependant entre deux raisons elle doit acquiescer à la plus forte ; et, quand ces raisons sont égales, elle balance incertaine jusqu'à ce qu'une recherche plus minutieuse, ou, en dernier ressort, la volonté elle-même vienne la fixer. La volonté au contraire n'est jamais déterminée que par l'idée générale ou la possession définitive du bien universel, car, même une fois établi le rapport de moyen à la fin, et quand même, parmi divers moyens, certain serait théoriquement meilleur, soit parce qu'elle a vraiment un pouvoir intrinsèque d'auto-détermination, soit parce que l'on ne peut jamais établir dans la vie présente de rapport nécessaire de tel moyen à la fin, soit enfin parce qu'elle peut toujours vouloir ne pas considérer ce rapport ou en considérer tel autre, ou au demeurant parce qu'elle peut toujours vouloir son acte ou ne pas le vouloir, elle reste libre et ne se fixe qu'à la mort dans la possession définitive du bien auquel elle adhère alors absolument, parce qu'elle

(1) XIII-452 ; I-513. QQ. D. de Mal. Q. VI. a. 1. — (2) II-120. S. T. I. II. Q. VI. a. 2. — (3) *Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem.* I-512. S. T. I. Q. LXXXII. a. 1. — (4) *Invenitur indeterminatio voluntatis respectu trium : scilicet respectu objecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.* XV-151. QQ. D. de Ver. Q. XXII. a. 6. — (5) I-513. S. T. I. Q. LXXXII. a. 2.

en jouit de par la vision divine, sous la raison d'absolue perfection (1).

Cette première raison conclut à l'indétermination de la volonté ; elle est négative ; elle ne dit pas pourquoi la volonté est libre et maitresse d'elle-même. Elle l'est, parce que être libre, être cause de soi est une perfection, la perfection de la volonté divine qui se veut et s'aime nécessairement, quand elle s'applique au souverain bien qu'elle est dans son essence, mais que rien ne détermine qu'elle-même, quand il s'agit seulement de participations de son être, et, à plus forte raison, de leur fin et des moyens à cette fin. Or la volonté donnée dans une nature intellectuelle est déjà une très haute participation de l'être divin, une véritable image de la ressemblance divine, et donc douée, dans le degré qui lui convient, des mêmes perfections essentielles (2). L'être est lumière et perfection, pensée et amour, maître de lui-même, dans la proportion précise de l'être possédé. Il faut donc pour entendre la doctrine de la volonté chez S. Thomas, aussi bien que celle de l'intelligence, avoir toujours présente à l'esprit la théorie de la hiérarchie des êtres, dont l'intelligence et la volonté ne sont que les attributs essentiels, et qui par conséquent croissent naturellement en perfection, à mesure que l'être qu'elles représentent monte lui-même dans la ligne hiérarchique. Aussi la liberté elle-même a-t-elle ses degrés ; et c'en est le moindre que celui dont nous jouissons, dans l'état présent, de pouvoir aller indifféremment au bien ou au mal. Une telle liberté ne prouve que l'infirmité de notre volonté, autant que celle de notre intelligence. La vraie liberté n'est que du bien ; elle s'achève dans l'adhésion nécessaire au parfait.

V

Rapports de l'intelligence et de la volonté

Pour suivre l'ordre logique de ce développement, il faudrait maintenant dire, comme nous l'avons fait pour le désir, le rôle de la volonté, soit dans sa lutte avec l'instinct, soit dans son union avec l'intelligence, pour réaliser le but suprême de la possession de Dieu et du bonheur. Nous l'avons indiqué déjà dans l'exposé des ascensions de l'intelligence et de la tendance générale du désir. Ce qu'il importe d'en savoir encore apparaîtra suffisamment dans ce qu'il nous reste à dire des rapports de l'intelligence et de la volonté.

On a, tour à tour, suivant les systèmes, donné la prédominance à l'une ou à l'autre. Il y a des intellectualistes et des volontaristes, des idéalistes et des pragmatistes. S. Thomas lui-même n'a pas échappé aux classifications commodes ; son intellectualisme est

(1) I-513. S. T. I. Q. LXXXII. a. 2. — Si l'immobilisation de la volonté s'explique fort bien pour les bienheureux, la chose est moins apparente — philosophiquement — pour les autres. — (2) *Quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare... Quanto enim aliqua est Deo propinquior, tanto expressius in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. De divino est regere nec ab alio regi.* XV 148. QQ. D. de Ver. Q. XXII. a. 4. — *Natura rationalis quae est Deo vicinissima non solum habet inclinationem in aliquid.* XV 149. QQ. D. de Ver. Q. XXII. a. 4.

presque un lieu commun. Nous avons cru montrer comment au moins il faudrait l'entendre et qu'il est autre chose qu'un vain jeu de l'esprit qui se mire dans le reflet des choses, épris seulement de ses propres concepts. Ce serait tout au plus là le fait de la raison inférieure ; mais la sagesse, mais la contemplation, mais l'extase, opérations et ascensions successives de la raison supérieure, atteignent résolument non plus seulement le réel du monde apparent, mais Dieu lui-même, tout au moins les idées divines. Encore n'est-ce là pour S. Thomas qu'un premier mode possible de l'explication du retour des choses à Dieu, ou plutôt un premier élément de ce rappel qu'il faut bien décomposer et étudier séparément pour le suivre dans toutes ses étapes et ses modalités, mais qu'il faut aussi et nécessairement rapprocher du second, sans lequel rien ne se mouvrait, comme sans le premier rien ne s'éclairerait et ne se dirigerait vers sa fin. Sans doute, si l'on se cantonne dans le développement de l'intelligence, on pourra dire de S. Thomas qu'il est intellectualiste ; et, sans doute également, si l'on ne considère que l'action du désir et de la volonté, on peut croire qu'il en a admis le primat. Sa théorie du désir naturel et de l'appétit sensible eût enchanté Schopenhauer, et nous-mêmes, à la première lecture de ses œuvres, nous avons cru d'abord que la philosophie de S. Thomas était avant tout une doctrine de la volonté, tant était saisissant le tableau de cette force qui jette, par l'amour, le monde hors de Dieu, et, par l'amour encore sous toutes ses formes, de la plus humble à la plus haute, le ramène à Dieu. A mieux considérer l'équilibre de cette puissante doctrine, son unité nous est mieux apparue, embrassant toutes les explications des philosophes et tous les éléments de l'être. Ni l'intellectualisme ne suffit, car l'intelligence est inerte ; elle éclaire mais n'avance pas, et, si la théorie dont elle est l'unique principe peut satisfaire l'esprit, elle n'explique qu'un monde au repos et qu'il faudrait supposer éternel dans son inertie. Ni le volontarisme, car la volonté par elle-même est aveugle et mouvrait sans aboutir jamais. Ni davantage la conception de Schopenhauer suivant laquelle le monde ébranlé par la volonté n'atteindrait à sa perfection que par l'intelligence sublimée et dégagée de l'affectivité. C'est poser dans le monde des forces discordantes.

Bien plus satisfaisante et complète est la doctrine de S. Thomas. Le monde et l'être sont le produit et la résultante de deux éléments : la pensée et la volonté, et ils se développent simultanément dans leur essence comme pensée et comme volonté. Ces deux éléments, identiques et parfaits à leur source, sont infiniment disparates et potentiels à leur développement extrême. Dans les êtres inférieurs, l'intelligence est absente ou obscure et la volonté aveugle. Celle-ci domine, parce qu'elle est le presque tout de l'être, l'intelligence étant réduite à la finalité imprimée du dehors. Elles s'ignorent, mais tendent au même but, parce que conduites par une même main, la nature, expression de Dieu dans les êtres. Longtemps encore elles concordent, mais du dehors, même dans les êtres où s'éveille la connaissance sensible ; mais déjà elles apparaissent plus intimes à l'être, plus individuelles. Le désordre, s'il en est dans le monde animal, n'est qu'à nos yeux, pour notre raison et pour notre volonté, qui est précisé-

ment son domaine, car tout dans la nature atteint nécessairement sa fin essentielle. A mesure que grandit l'élément de la connaissance, l'équilibre se rompt, le désaccord se produit avec l'élément volontaire, parce que celui-ci reste une force qui meut aveuglément et qui cependant, donnée qu'elle est dans un être capable de connaître, doit s'éclairer d'une connaissance qui est encore incertaine et étroite. Ils resteront dissociés et souvent ennemis, jusqu'à ce que la connaissance ayant atteint le vrai, et, par le vrai, l'absolu, la volonté éclairée par elle, ne puisse plus ne pas le désirer uniquement.

C'est dans l'homme que leur hostilité éclate incessante, souvent désastreuse parce que, d'une part, la volonté y reste associée à ses éléments inférieurs et aveugles, et qu'ainsi il y a lutte en elle-même, entre les tendances éclairées et celles instinctives, et d'autre part, l'intelligence humaine, de perfection restreinte, ne voit le bien que par fragments, sans pouvoir l'imposer à la volonté, maîtresse de ne choisir que le bien qui lui plaît, ou même de ne pas vouloir. C'est dans l'homme aussi qu'en premier lieu se rétablit la concorde entre les deux sœurs ennemies, quand l'intelligence éclaire d'un rayon plus direct et plus pur le bien supérieur, quand la volonté, victorieuse de l'instinct, s'attache plus fortement et indéfectiblement à ce bien souverainement aimé. Dès lors elles convergent, et bientôt toutes deux, d'un même mouvement harmonieux et facile, elles atteindront leur fin, notre fin, dans le bonheur achevé.

Précisons les rapports ; ils varient suivant les différentes catégories d'êtres où sont données intelligence et volonté. Nous les avons indiqués par leurs traits essentiels dans les choses inanimées et dans les sensibles. Voyons-les de plus près en nous-mêmes. C'est en effet dans l'homme, en raison de la multiplicité des degrés d'intelligence et de volonté et du disparate de leur fonctionnement, que ces rapports sont le plus complexes et le plus curieux.

La volonté proprement dite, et même toute forme de volonté suppose l'intelligence du degré correspondant (1). Il n'y a pas de désir sans forme appropriée de connaissance (2), parce que le désir, par lui-même, est aveugle et indéterminé. Il ne se meut et ne tend à une fin que sur le bien qui lui est présenté. Et pour une raison plus haute encore. L'être se conçoit constitué en lui-même, donc clair à lui-même, intelligible et intelligent, avant de se concevoir en mouvement, force qui est, avant d'être force qui s'épanche ou force qui aspire (3).

Non seulement elle suppose l'intelligence, mais elle en résulte *Voluntas consequitur intellectum* (4). Les natures intellectuelles sont nécessairement douées de volonté (5). C'est parce qu'elles se connaissent parfaites, qu'elles tendent à se répandre, c'est parce qu'elles se connaissant potentielles et qu'elles voient au dehors matière à perfection, qu'elles désirent.

(1) *Cum voluntas sequatur rationem, processus voluntatis praesupponit processum rationis.* IX-263 ; I-129. C. Sent. III. D. XVII. Q. I. a. 2. Qa. III. — (2) XII-507 ; XIII-311. S. C. G. IV. C. XIX. — (3) *Verum absolute loquendo prius est quam bonum.* I-129-35 ; IX-427. S. T. I. Q. XVI. a. 4. — (4) [illegible] ; XII-81 ; XXIV-181. S. T. I. Q. XIX. a. 1. — *Ex hoc quod Deus est intelligens sequitur quod sit volens.* XII-81. S. C. G. I. C. LXXII. — (5) *Substantias intellectuales necesse est esse volentes.* XII-160. 506. S. C. G. II. C. XLVII.

L'objet de la volonté est en effet le bien compris comme tel, le bien présenté par l'intelligence comme appétible. L'intelligence voit le vrai, non pas seulement sous l'aspect d'idée abstraite, mais dans sa réalité concrète, comme être et comme bien. C'est par là, en lui communiquant sa connaissance, qu'elle meut la volonté, qui à son tour met en mouvement toutes les autres facultés. Cette conception de l'intelligence pratique est essentielle. Elle est le passage de l'intelligence pure à la volonté ; sans elle on n'a plus que deux facultés incohérentes qu'il est bien impossible d'accorder par ailleurs (1). Kant l'a éprouvé, qui cependant a admis les deux aspects, spéculatif et pratique de l'intelligence, mais en fait a identifié la raison pratique avec la volonté, sans établir de transition, ni d'accord entre la raison pure et la pratique. La plupart des autres philosophes ont dissocié purement et simplement intelligence et volonté : d'où leurs théories boîteuses, condamnés qu'ils étaient à sacrifier l'une ou l'autre.

L'intelligence tournée vers le bien est donc le véritable moteur (2). Elle est proprement le premier auteur et le premier moteur de l'univers (3). La volonté ne l'est qu'après elle, sollicitée par l'idée de fin (4). Il n'y a pas contradiction entre ces deux affirmations ; il suffit de les coordonner.

L'intelligence est bien le principe de tous les actes humains (5) ; elle commande à tous (6). Elle est le premier moteur immobile, absolument en Dieu, relativement, c'est-à-dire avec dépendance vis-à-vis de Dieu, dans le créé. Mais par elle-même elle ne peut mouvoir. Il n'y a d'idées-forces qu'autant qu'elles passent par l'affectivité (7) et que nous les pouvons considérer sous l'aspect du bien ou du mal (8). C'est que l'intelligence, par son caractère d'universalité, est ordonnée au divers ; il y a toujours pour elle pluralité de solutions. Pour passer au mouvement et s'engager dans le domaine de l'action extérieure, il faut qu'elle soit déterminée *ad unum* par le désir (9). Ce désir lui-même est indéterminé, tant qu'il n'est pas sollicité par l'idée d'un bien commun. Par son intelligence, l'être voit le bien qui est naturellement désirable ; par une inclination également naturelle et également essentielle, il tend à ce bien (10). C'est donc de la projection sur la volonté de l'idée de bien présentée par l'intelligence que résulte la détermination du premier mouvement, en sorte que le principe en est dans l'appétence du bien qui détermine la volonté. L'idée de fin ou de bien joue ainsi par rapport à la volonté le même rôle que

(1) I-35, 129 ; II-134 ; XIII-452. S. T. I. Q. V. a. 2. — (2) *Appetibile intellectum est movens non motum ; voluntas autem est movens motum.* II-134 ; XII-53. S. T. I. Q. II. IX. a. 1. — (3) *Primus auctor et motor universi est intellectus.* XII-2 ; II-368. S. C. G. I. C. I. — (4) *Voluntas est motor omnium rerum.* XIV-545 ; XII-282. QQ. D. de Ver Q. X. a. 2. — (5) Il n'y a pas d'objection à tirer de l'appétit naturel où le désir semble mouvoir sans connaissance. D'une part, en effet, une faculté ne s'analyse bien que dans son développement achevé et non dans ses rudiments ; et, par ailleurs, nous savons que le désir naturel ne fait que répondre à la forme naturelle qui est la finalité ou la direction imprimée aux choses inanimées par l'intelligence divine. Même séparées, l'intelligence et la volonté se supposent. II-288. S. T. I. II. Q. XL. a. 3. — (6) *Omnium humanorum operum principium primum ratio est.* II-368. S. T. I. II. Q. LVIII. a. 2. — (7) *Ratio vim movendi habet a voluntate.* II-360 ; XIII-189. S. T. I. II. Q. LVII. a. 1. — (8) XII-82 ; XIII-93 ; VIII-184 ; I-158. S. C. G. I. C. LXXII. — (9) XXIV-184. de An. III. l. 15. — (10) XII-81, 282. S. C. G. I. C. LXXII.

les principes premiers par rapport à l'intelligence (1). En possession de l'idée de la fin, la volonté commande tous les mouvements en vue de l'atteindre, comme des principes premiers l'intelligence déduit les conclusions qui y sont contenues ; une fois mue, elle meut indéfiniment, jusqu'à la fin dernière.

Absolument, l'intelligence a donc sur la volonté une priorité d'ordre et de nature. C'est le bien compris par l'intelligence qui est l'objet de la volonté (2). Il n'y a pas de désir de l'inconnu (3). Mais, à son tour, comme principe de mouvement et d'opération, c'est la volonté qui l'emporte (4). La raison ordonne la volonté à la fin, mais la volonté dispose en vue de la fin même les actes de la raison et les fait volontaires et méritoires (5). Si donc l'intelligence est la lumière indispensable qui montre le bien, la volonté est la force nécessaire qui met l'être en mouvement pour l'acquérir. Ce ne sont point facultés disparates, sans cohésion ni harmonie, mais les deux pouvoirs élémentaires et nécessaires de tout être, qui, sans elles, resterait ou dans l'éternelle puissance ou dans l'éternelle stérilité.

L'intelligence ne meut donc et ne cause qu'en s'adjoignant la volonté qui est ainsi le terme moyen et nécessaire entre la connaissance et l'exécution (6). Mais, sa lumière une fois projetée, l'intelligence a accompli son rôle qui est d'éclairer, non de tendre (7). La fin connue, c'est à la volonté d'agir, de vouloir cette fin et les moyens qui la procurent (8), de transformer l'idée en motif et en mobile d'action (9). Encore le rôle de l'intelligence n'est-il nécessairement le premier que pour la notion générale de bien et de fin, car la volonté a un pouvoir propre de détermination, et, si elle ne peut rien sans l'intelligence, elle peut ne pas vouloir que celle-ci lui présente le résultat de ses recherches, comme elle peut diriger ses recherches vers ce qui lui plaît à elle (10). La volonté obéit à l'intelligence en se déterminant sur l'objet que lui présente celle-ci et en se conformant à l'ordre de la raison (11), mais à son tour l'acte d'intelligence ne s'exerce que sur l'ordre de volonté (12). Il n'y a cependant pas processus indéfini, car il y a un acte premier et naturel de l'intelligence qui ne dépend pas de la volonté et qui est la connaissance des principes premiers, et c'est de lui que tout procède (13).

Cette interdépendance mutuelle (14) posée, chacune se comporte

(1) II-187 ; I-129 ; VIII-340. S. T. I. II. Q. XIX. a. 3. — (2) XII-[illegible] ; XIII-311. S. C. G. IV. C. XIX. — (3) *Intellectus simpliciter est prior voluntate quia bonum est objectum voluntatis, sed tamen in operando et movendo prior est voluntas.* XIV-240 ; XV-25, 163 ; II-134, 96 ; I-515. QQ. D. de Car. Q. I. a. 3. — (4) IX-438. C. Sent. III. S. XXVII. Q. II. a. 4. — (5) XII-87. S. C. G. I. C. LXXX. — (6) *Voluntas est media inter intellectum et exteriorem operationem.* II-155. S. T. I. II. Q. XIII. a. 5. — (7) *Intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debent.* XV-161 ; XXIV-184. QQ. D. de Ver. XXII. a. 11. — (8) II-126 ; VIII-142. S. T. I. II. Q. IX. a. 3. — (9) I-515 ; II-560. S. T. I. Q. LXXXII. a. 2. — (10) IX-356 ; XIII-152. C. Sent. III. D. XXIII. Q. II. a. 2. Qa. III. — (11) II-152, 287. S. T. I. II. Q. XIII. a. 1. — (12) *Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus.* II-135 ; XIII-28, 152 ; XV-106. S. T. I. II. Q. IX. a. 1. — (13) *Licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest nisi sit praeintellectum ; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligat naturaliter, non ex imperio voluntatis.* XIII-311 ; I-516. QQ. D. de Ver. Q. X. a. 4. — (14) *Intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere.* I-515. S. T. I. Q. LXXXII. a. 4.

envers son objet suivant sa nature propre et ses procédés. L'intelligence va au vrai intelligible comme à la forme qui l'actue, la volonté tend au bien comme à sa fin qui la satisfait : d'où il suit que le vrai est dans la pensée, le bien et le mal dans les choses ; car la forme est au dedans, et la fin au dehors (1). L'intelligence appelle les choses, et ne pouvant les saisir dans leur nature réelle, elle en prend une représentation que conditionne d'abord son mode d'être, mais en laquelle définitivement elle se transforme au point de vue de la représentation(2). La volonté est extériorisante (3) ; elle va aux choses et se les unit et tend à les transformer en elle (4). Ainsi l'intelligence ne s'unit qu'à une apparence des choses ; l'amour, à la réalité (5). L'amour adhère à son objet, il agglutine l'âme à ce qu'il aime (6) ; il est plus intérieur, plus pénétrant que l'intelligence (7) ; on aime plus qu'on ne comprend, parce que l'amour est du dedans, la science du dehors (8). Il unit l'âme plus parfaitement à Dieu que la connaissance (9), parce qu'il s'y surajoute ; il achève et parfait l'union commencée par la pensée (10). Mais de plus, il saisit Dieu directement et immédiatement ; et alors que l'intelligence ici-bas ne l'atteint que dans les images de lui que nous fournissent les choses et dans une idée toujours inadéquate (11), l'amour n'a pas d'intermédiaire entre lui et Dieu, même en cette vie (12).

La dignité variable de leur objet établit entre l'intelligence et la volonté des degrés de perfection assez divers. Parce que, en effet, l'intelligence appelle à sa condition ce qu'elle comprend, elle est, quand elle s'applique aux choses matérielles, plus parfaite que la volonté, parce qu'elle les spiritualise dans la pensée, tandis qu'à les rechercher dans leur réalité, la volonté s'abaisse. Par contre, quand nous cherchons à comprendre les natures plus élevées en perfection que notre propre âme, en les accommodant aux limites de notre

(1) *Verum est in mente, bonum et malum in rebus, cum forma sit intus et finis extra*. XV-50 ; XII-85. QQ. D. de Ver. Q. XV. a. 2. — (2) XV-147. QQ. D. de Ver. Q. XXIII. a. 1. — (3) I-199, 374 ; XI-474 ; XIV-192 ; XXVII-14 ; XXIX-456. S. T. I. Q. XXVII. a. 3. — (4) II-428. S. T. I. II. Q. LXVIII. a. 7. — *Cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente ; voluntas vero se extendit in rem exteriorem*. I-374 ; XI-474 ; I-508. S. T. I. Q. LIX. a. 2. — (5) *Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quæ amatur amanti aliquo modo uniatur*. II-228. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 1 et 2. — (6) *Amor rei amatæ animam conglutinat*. II-537. S. T. I. II. Q. LXXXVI. a. 1 et 2. — (7) *Magis intrat amor ad rem quam cognitio*. IX-428. C. Sent. III. D. XXVII. Q. I. a. 4. — (8) *Plus diligitur quam intelligitur, quia intrat dilectio, ubi scientia foris est*. IX-426, 440. C. Sent. III. D. XXVII, Q. I. a. 4. — (9) *Amor est magis unitivus quam cognitio*. II-228. S. T. I. II. Q. XXVIII. a. 1 et 2. — (10) *Per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, in quantum conjunctio quæ est per affectum supervenit perfectæ conjunctioni quæ est per intellectum, perficiens et decorans eam*. XI-462. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. I. a. 1. — (11) III-287. S. T. II. II. Q. XXVII. a. 4. — Il faut observer cependant, que ce n'est là pour la volonté qu'une perfection apparente, car l'intelligence, parce qu'elle a son objet en elle-même, est parfaite, dès que constituée en ses éléments essentiels, quand elle a en elle-même la représentation de l'objet. La volonté au contraire est parfaite par sa tendance à la chose désirable. I-508. S. T. I. Q. LXXXI. a. 1. — (12) *Operatio voluntatis circa ipsum Deum potest esse immediate, nullo medio interveniente quod ad voluntatem pertineat ; multis tamen mediis præcedentibus ex parte intellectus quibus in Deum cognoscendum pervenit*. IX-440. C. Sent. III. Q. XXVII. Q. III. a. 1. — *In statu viæ, Deum per essentiem amamus, non autem videmus*. IX-551 ; X-476. C. Sent. III. D. XXXIV. Q. I. a. 1. ad. 5. — *Per voluntatem immediatius Deo conjungimur*. XIV-192. QQ. D. de Virt. Q. I. a. 5.

esprit, nous les rapetissons, alors que la volonté, quand elle les désire, s'élève naturellement à leur hauteur et se transforme en elles. D'où il suit que l'amour de Dieu est meilleur que sa connaissance ; mais la connaissance des choses matérielles est meilleure que le désir qu'on en a (1).

Toutes les considérations de l'intelligence, même pratique, ne meuvent et ne passent à l'action que par l'intermédiaire de la volonté. C'est donc cette dernière, qui sous ses différentes formes commande à toutes les forces de l'âme (2). Elle s'adjoint la sensibilité et la gouverne, à moins qu'elle ne la subisse ; elle commande à l'organisme (3) ; elle est plus près du sensible sur lequel et avec l'aide duquel elle agit ; il lui faut même, pour se développer fortement au dehors, l'aide de la passion qui met à son service toutes les énergies physiques et morales (4). Elle est un élément du caractère et le compose avec l'ensemble des tendances inférieures ; c'est par elle surtout que l'homme est soi, individualité distincte des autres unités de l'espèce. L'intelligence, impersonnelle par nature et la même en tous, sans rapport direct avec l'individuel, n'est qu'un accessoire dans la tonalité humaine. Par contre, elle n'a pas, pour s'élever et se purifier, les obstacles que rencontre la volonté ; elle n'adhère point aussi fortement aux choses matérielles ; elle n'est pas liée au même degré aux sens qui lui fournissent son objet sans l'attirer à eux ; tout dans la connaissance même sensible tend au spirituel. La volonté, au contraire, sous le poids du concupiscible, est inclinée vers la matière ; l'une monte, l'autre descend. C'est alors entre les deux la lutte que personne n'ignore : *Video meliora proboque, deteriora sequor*, lutte souvent lamentable et qui a fait dire à certains que la volonté était la faculté mauvaise, la puissance du mal. Quand elle se met au service de la matière, sans doute, et quand elle obéit aux instincts de la bête, qui sont sains dans la bête, avilissants dans l'homme. Elle peut s'abaisser plus que l'intelligence ; elle peut aussi se relever et remonter plus haut, car elle est en nous une force de l'esprit et son objet propre est le bien spirituel ; elle n'est bien elle-même que dans les régions supérieures où s'épanouit le véritable amour.

Mais, pour monter, il lui faut remplir deux conditions : se purifier d'abord de tout l'élément matériel qui l'attire si puissamment en bas, se dégager de son étreinte, le dominer et dans une certaine mesure le supprimer, ou du moins le réduire à ne vouloir que ce qu'elle veut (5). Il faut ensuite le concours de l'intelligence, une certaine pénétration de l'esprit, qui n'est pas nécessairement la raison abstraite, ni les considérations théoriques de la plus pure intellectualité, mais plutôt ces intuitions vives et profondes sur le monde supérieur, qui le pressentent et le devinent plus qu'elles n'en dissertent, et dont nous avons dit qu'elles sont le mode de comprendre de la raison supérieure. Alors, plus ou moins vite et plus ou moins facilement, suivant

(1) *Unde melior est amor Dei quam cognitio ; contrario, melior est cognitio rerum materialium quam voluntas*. I 511 ; II 113. S. I. I. Q. LXXXII, a. 3. — (2) XVIII 397 ; I 515. In P. Dav. 30. — (3) IX 178 582 ; XIII 12. I. Sent. III. D. XXVII. Q. I. a. 4. — (4) II 96 ; VIII 340 ; IX 427. S. I. I. Q. III. a. 4. — (5) Là se placeraient tous les développements que comporteraient la vie purgative et l'ascèse.

les résistances de l'appétit sensible et suivant les impulsions du concours divin et sa propre énergie, la volonté à son tour se spiritualise dans son action ; elle ne s'éclaire plus que des clartés de la pure intelligence et se l'unit pour des actes où la part de chacune est si intimement mêlée que l'analyse la plus subtile a peine à la déterminer.

Il a même semblé à quelques-uns que l'action de la volonté est alors non seulement prépondérante, mais unique, que c'est la volonté qui poursuit seule sa marche ascendante, s'éclairant elle-même de certaines intuitions du cœur qui lui livreraient sur le monde intérieur et divin des secrets inaccessibles à la faiblesse de notre intelligence, dont le domaine serait ainsi plus restreint que celui de la volonté. C'est, ce nous semble, avoir procédé à une analyse incomplète de nos facultés ; nous avons en effet constaté l'existence, au-delà de l'intelligence raisonnante, d'une forme supérieure d'intelligence intuitive, qui, dans la hiérarchie des êtres, nous relie directement aux anges, et est capable d'aborder Dieu lui-même. C'est aussi confondre l'élément intellectuel, qui est lumière, et l'élément volontaire qui est force. Ce sont là, nous le savons, deux aspects de l'être; qui dans le créé constituent deux procédés et deux facultés différentes. lesquelles tendent à l'union sans doute, à mesure que l'être spirituel est aussi moins dispersé, mais restent toujours distinctes dans leur essence, sinon dans leur action. L'acte de contemplation et d'extase, en lequel s'achève la vie supérieure de l'âme humaine, comporte en effet cette union de plus en plus étroite ; il est même exact de dire que la part de la volonté y est de plus en plus grande, car l'amour en devient le souverain ordonnateur. C'est lui qui détermine l'acte, l'accomplit, l'intensifie, le répercute ; c'est lui qui monte, lui qui brûle, lui qui aime. L'amour est tout, il est si ardent qu'il en devient lumineux ; il est si inquiet, si avide du parfait qu'il le voit. La pensée à son service, est toujours en éveil et en mouvement, elle ne travaille que pour lui ; mais c'est dire aussi qu'elle travaille avec lui. Il se l'est en quelque sorte assimilée, incorporée, ils sont un en deux ; mais encore, en lui, elle est vivante et distincte et jamais elle ne fut si rayonnante, et sans elle, il resterait aveugle et redeviendrait l'obscur instinct qui se débat dans la matière.

Ce qui montre mieux encore la permanence de l'élément intellectuel dans les opérations supérieures de l'âme humaine où l'amour semble tout absorber, c'est précisément que cette absorption a des limites. La volonté est une faculté d'assimilation et d'identification ; l'intelligence une faculté de distinction ; elle ne transforme que représentativement, la volonté réellement. Celle-ci est de sa nature l'absorption de tout l'être ; et, si, quand l'intelligence se l'identifie également tout entier, la volonté saturée tend à le répandre, à le poser distinct d'elle-même, tant qu'elle ne l'a pas, elle tend à l'acquérir. Si donc chaque volonté particulière ne s'agrège pas tout ce qui est posé en dehors d'elle, c'est que l'intelligence qui l'éclaire et lui indique en quelque sorte sa pâture, ne lui fournit qu'une représentation fragmentaire de l'être. C'est elle donc qui en définitive s'oppose à la confusion des choses. Il est à remarquer en effet que les philosophies de la volonté, quand elles ont poussé à bout leurs

principes, ont abouti à l'indistinction dans le retour des choses à l'un.

Pour les raisons précédemment dites que l'intelligence n'atteint que des représentations, et la volonté le réel, que l'intelligence ne saisit Dieu que dans ses figures et la volonté dans sa réalité immédiate et essentielle, la volonté, matérialisée tant qu'elle reste au service des appétits inférieurs, garde au contraire sur l'intelligence une incontestable supériorité dans la vie spirituelle, car l'une voit, alors que l'autre agit, car l'une éclaire alors que l'autre possède, car l'une explique alors que l'autre aime : *In his quæ sunt supra hominem nobilior est dilectio quam cognitio* (1). Ainsi en est-il dans la vie chrétienne. On va à Dieu par l'intelligence et par la volonté (2). Mais le rôle de la volonté et de la grâce dépasse de beaucoup celui de la foi, encore qu'il lui soit subordonné dans l'ordre de la fin. Il faut croire sans doute, et l'Eglise ne craint rien tant que les erreurs de l'esprit ; mais la foi se résoud facilement en une passivité commode qui énerve même un peu le ressort de la volonté, c'est celle-ci qui lutte, qui se débat, qui se purifie, qui se sanctifie, qui monte et déjà s'enivre de Dieu, alors que l'intelligence tremble encore dans les limbes de la foi. Parce que la volonté est libre et individuelle en face de l'intelligence nécessitée et impersonnelle, parce qu'elle est plus spécialement le fait de l'homme et en représente la valeur personnelle, elle en est aussi l'élément moral et méritoire (3). C'est elle qui marche à la fin, c'est-à-dire au bonheur, et donc à la perfection définitive. Et, si nous aurons à dire que c'est l'intelligence qui la première touche au but, parce qu'il faut bien le voir et l'atteindre avant que d'en jouir, il n'est pas moins vrai que l'intelligence ne le cherche et ne l'obtient que sous la poussée de la volonté, que par l'entraînement de l'amour. Car la fin de l'homme n'est pas une spéculation abstraite, c'est une possession effective et affective du vrai, entourée pour nous de tant d'obstacles que jamais l'intelligence ne serait assez pénétrante pour percer tous les voiles, si la volonté ne l'y poussait, parce que, derrière, elle a pressenti le bonheur.

Ceci est dit de la condition présente. Le but enfin atteint, c'est-à-dire dans la possession définitive de Dieu par la vision béatifique, comment se comportent les deux forces qui nous ont élevés jusqu'à lui ? Les controverses, déjà vives sur les rapports de l'intelligence et de la volonté dans la contemplation et la vie mystique, sont encore plus ardentes sur ces mêmes rapports dans la vision, car la psychologie ne fournit plus que des données excessivement subtiles, sinon hypothétiques. Il est donc naturel que le raisonnement reprenne ses droits. Cependant une analyse un peu précise des conditions du bonheur dans la vision permettra d'attribuer assez exactement à chacune sa part qui est assez diverse pour ne pas se confondre, et assez grande pour ne pas paraître inférieure.

Le bonheur, pour nous et dans la mesure où nous le pouvons actuellement posséder, consiste surtout dans la jouissance de la sen-

(1) II 113. S. T. I. II. Q. LXVI. a. 6. — (2) *Movetur mens in Deum per intellectum et voluntatem.* X 476. C. Sent. IV. D. XVII. Q. I. a. 3. — (3) L'acte d'intelligence n'est méritoire qu'autant qu'il est inspiré par la volonté. IX 438. C. Sent. III. D. XXVII. Q. II. a. 4.

sibilité et de l'affectivité en possession de ce qui les émeut et les satisfait. Nous le plaçons presque exclusivement dans la volonté et dans son acte essentiel, l'amour, encore qu'il comporte nécessairement un élément intellectuel et que l'intelligence ait elle-même dans ses pures contemplations ses joies rares sans doute, mais précieuses. Cela s'explique par le caractère idéal, irréel de l'intelligence, alors que la volonté ne s'arrête qu'à la possession effective des choses. Au surplus le bonheur présent ne constitue pas notre fin dernière ; or, c'est en celle-ci seulement que nous pouvons trouver les conditions définitives et les éléments complets du véritable bonheur. La fin dernière se réalise pour nous dans la vision béatifique. Les conditions de la vision et le mode dont elle s'opère nous fourniront donc celles de la béatitude suprême, et, conséquemment, la part des deux seules facultés qui y coopèrent : l'intelligence et la volonté.

Observons d'abord que, si l'action de la volonté ne se modifie en rien dans l'état de séparation, sauf qu'elle se fixe immuable dans la dernière volition exercée sur terre à l'égard de Dieu, l'acte intellectuel acquiert une singulière propriété qu'il n'avait pas dans la condition présente, celle d'atteindre Dieu directement et immédiatement dans son essence, alors, que maintenant, même dans les plus sublimes contemplations de l'extase (1), elle ne saisit Dieu que dans des figures ou dans des idées fragmentaires. Et c'est dans cette intuition immédiate de l'essence divine que consiste proprement la vision de Dieu.

Cette vision divine, notre fin dernière, donc notre bonheur, comporte d'abord et essentiellement un acte d'intelligence, car la fin dernière de tout être consiste dans la plus parfaite opération de sa plus parfaite faculté appliquée au plus parfait objet possible, opération qui dans les natures spirituelles est un acte de l'intelligence. La fin dernière de l'homme en effet est objectivement Dieu, souverain bien. Elle sera donc obtenue tout d'abord par l'opération de la faculté qui, la première, atteindra Dieu, immédiatement et immuablement. Or nous savons que l'intelligence précède nécessairement la volonté, que celle-ci ne peut vouloir que ce que lui présente l'intelligence. L'acte de volonté, survenant à l'acte d'intelligence déjà en possession de la réalité divine, ne s'ajoute donc qu'en surcroît au bonheur déjà obtenu dans sa substance.

L'analyse de l'acte volontaire précise encore et fortifie cette première conclusion. La volonté en effet a en nous deux fonctions essentielles : tendre, ordonner et mouvoir à la fin, quand elle n'a pas l'objet de ses désirs ; s'y complaire et en jouir, quand elle le possède. Or, quel que soit l'amour dont elle puisse aimer Dieu, personne ne prétendra qu'elle atteigne ici-bas sa fin dernière. Elle est, et nous avec elle, essentiellement *in via*. C'est donc en l'autre vie seulement qu'elle adhère à Dieu indéfectiblement et que pour elle et pour nous commence le bonheur. Mais elle n'adhère à Dieu et n'en jouit qu'autant que l'intelligence le contemple dans la vision et lui montre dans son essence directement perçue le but de ses désirs, la satisfaction de toutes ses aspirations. Alors seulement elle se dilate dans l'infini

(1) Sauf dans les deux cas du ravissement de Moyse et de Paul.

bonheur et se fixe dans la possession du bien et dans l'amour qui épuise sa capacité d'aimer (1).

Il faut donc distinguer dans le bonheur un double élément : son objet, la perfection qui, possédée, rend heureux, et la jouissance ou délectation qui résulte de la possession de cette perfection. Le bonheur par lequel nous obtenons la perfection souveraine et notre fin dernière, encore que ce soit la volonté qui nous pousse à l'acquérir consiste dans un acte d'intelligence qui est la vision intuitive et immédiate de l'essence divine. Ce n'est encore que la substance du bonheur. Son caractère spécifique et formel, qui est la jouissance, résulte de sa prise de possession par la volonté, laquelle, dans le même instant où l'intelligence nous présente le bien absolu, y adhère irrésistiblement et indéfectiblement, épuise en lui tous ces désirs, s'y complet et en jouit dans la suprême béatitude (2). Ainsi l'acte de volonté ne constitue pas le bonheur essentiel, mais, en s'adjoignant nécessairement à la vision par l'intelligence, il resserre encore et parachève dans le plus haut degré de perfection possible l'union avec Dieu (3).

Nous pouvons maintenant tracer la ligne complète du développement de la volonté dans l'œuvre humaine, comme dans l'ensemble de la création, et montrer sa concordance parfaite avec le cycle de l'intelligence. Car il y a un circuit de la volonté comme de l'intelligence (4). Les deux mouvements sont parfois excentriques, mais ils ont finalement même but, comme ils ont même source.

En nous, comme en toute créature intelligente, c'est un acte d'intelligence qui pose le principe du mouvement, à savoir la notion de bien et de fin, de perfection et de bonheur, laquelle constitue l'objet de la volonté. Eclairée et ébranlée par cette idée, la volonté met en mouvement toutes les forces spirituelles et organiques de l'être et les dirige vers le but, en y disposant les moyens proportionnés. Elle est alors véritablement dominante, sous la triple forme qu'elle peut revêtir d'appétit naturel, sensible ou intellectuel. L'intelligence elle-même est à son service et ne la contraint jamais. Elle est l'être en mouvement ; c'est d'elle que dépend son bonheur, dont elle est l'organe, sur lequel cependant elle peut se tromper, soit par erreur de l'intelligence, soit surtout par ses écarts propres. Ainsi durant la vie présente. Mais dans l'autre vie, l'intelligence reprend ses droits, en reprenant tout son éclat. Car la volonté n'est actuellement si puissante et si arbitraire que parce que l'intelligence est à courte vue et ne lui présente le bien que par fragments. Quand celle-ci le découvre

(1) *Ideo ultimus actus hominum est in actu intellectus, et sic beatitudo quae est ultimus finis hominum in intellectu consistit. Tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis... ut sic voluntati attribuatur ut prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur.* XI-461 ; I-194 ; XI-467 ; XII-384. C. Sent. D. XLIX. I. a. 1. — (2) II-95, 102 ; XI-461. S. T. I. II. Q. III. a. 4. — (3) XI-462. C. Sent. D. XLIX. Q. I. a. 1. — (4) *Est tamen* [illegible] *in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis,* [illegible] *in id quo fuit principium intelligendi,* [illegible] *quod est extra, dum bonum exterius movet* [illegible] *vet voluntatem et voluntas tendit per appetitum et* [illegible] *sed in Deo iste circulus clauditur in ipso.* XIII-286. QQ. D. de Pot. Q. IX. a. [illegible]

absolu, ce qui n'a lieu que dans la vision divine et ce qui ne s'obtient du reste que par les mérites de la volonté acquis pendant la vie terrestre, la volonté adhère nécessairement à la fin obtenue, comme elle y tendait nécessairement quand elle lui fut montrée. Mais, si elle ne l'atteint qu'après l'intelligence, elle achève sa possession dans la jouissance, après l'avoir recherchée et méritée par ses désirs. Elle avait commencé le mouvement et elle le clôt, sur avis de l'intelligence que la fin d'abord est en vue, et puis qu'elle est atteinte.

Dans l'ensemble de la création, la courbe des deux formes de l'être reste sensiblement la même. Mais c'est à Dieu qu'il faut attribuer l'acte initial d'intelligence et de volonté, non pas seulement pour la création proprement dite qui pose les êtres hors de Dieu, dans le potentiel, mais pour le premier départ ou mouvement de retour. La finalité se substitue à l'intelligence dans les êtres obscurs et met en branle le désir naturel qui meut le monde inorganique. Le rôle de la volonté est alors inverse de celui de l'intelligence ; elle a la primauté dans le pur potentiel et décroît à mesure que se dégage l'intelligence. Dès que celle-ci paraît et brille, la volonté se range, mais souvent indocile, à sa suite et marche sur ses pas et se subordonne, ou plutôt se rapproche, et tend sinon encore à s'identifier, du moins à s'unir et à collaborer avec l'intelligence (1). Comment en serait-il autrement ? Elles ne sont dans l'être qu'une dualité apparente, ses deux procédés divers mais convergents, en vue de sa fin et de sa perfection définitive. Car on peut dire d'une part que la volonté, en cherchant, travaille pour l'intelligence, puisque c'est l'acte d'intelligence qui est la fin dernière, et que, au demeurant, toute action se réfère directement ou indirectement, à l'acte d'intellection qui est la véritable action hiérarchique. Mais, aussi par ailleurs, si la fin dernière est l'acte suprême de l'intelligence, cette fin s'achève nécessairement dans la possession et la jouissance par la volonté, dans l'amour (2). Aussi, avons-nous vu que, dans tout leur développement, elles s'incluent, se précèdent et se suivent à tour de rôle, se subordonnent tour à tour l'une à l'autre (3). Il n'y a donc en somme entre ces deux facultés qu'une distinction de raison. Identiques en Dieu à l'essence divine, elles ne se diversifient que dans le créé, dont le premier caractère, en se distinguant de l'un, est de se poser multiple, dans la pluralité des êtres, comme dans la diversité de leurs puissances.

Ainsi l'intelligence et la volonté ramènent l'être à son principe (4).

(1) La volonté se subordonne l'intelligence dans les êtres matériels, parce que la réalité atteinte par la volonté est plus vraie que celle saisie par l'intelligence (quoique à un autre point de vue, même dans ce cas, l'acte d'intelligence reste la fin dernière et donc se subordonne la volonté). Mais, quand la prise par l'intelligence est supérieure à la prise par la volonté, l'intelligence se subordonne totalement la volonté qui suit dès lors invariablement l'intelligence. Ce qui explique que l'erreur soit comme essentielle à l'homme, parce que régi surtout par la volonté, et presque impossible à l'ange, parce que la volonté chez l'ange obéit à l'intelligence. — (2) XI-461. C. Sent. IV. D. XLIX. Q. I. a. 1. — (3) *Voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem et voluntas vult intellectum intelligere.* I-129. S. T. I. Q. XVI. a. 3. — *Voluntas est intellectus diversimode se præcedunt ad invicem.* XV-25, 163 ; I-515 ; XII-81, 84, 160, 506 ; XXIV-184. QQ. D. de Ver. Q. XIV. a. 5. — Item. Q. XXII. a. 11. — (4) *Movetur mens in Deum et per intellectum et per affectum et hi duo motus mentis simul esse possunt, quamvis non simul excogitari possint.* IX-476. C. Sent. III. D. XXX. Q. I. a. 5.

Tout vient en dernier ressort de la volonté divine, fécondée par les idées du Verbe, et tout y retourne à sa manière (1), par la tendance au bien que Dieu a mise au sein des choses. L'être se détend dans le multiple et le divers, dans le potentiel à tous ses degrés, et d'autant plus qu'il est plus loin de sa source première. Mais le multiple garde la nostalgie de l'un ; le potentiel a le désir de l'acte. Pour remonter à son principe il faut et il suffit que, de quelque manière que ce soit, il sache la voie qui y mène et la puisse prendre. L'intelligence répond à la première de ces conditions, le désir ou la volonté à la seconde. Toutes les forces et tous les mouvements des êtres ne sont donc que des applications de ces deux capacités élémentaires et essentielles.

(1) *Cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur ad bonum sed diversimode.* I 372. S. T. I. Q. LIX. a. 1.

CHAPITRE X

LA DOCTRINE MÉTAPHYSIQUE DE S. THOMAS

Nous ne sommes pas au terme du mouvement de retour ; nous n'en avons même indiqué que les principes générateurs, sans décrire le mouvement lui-même. Il y faudrait au surplus ajouter bien d'autres éléments. Nous n'avons dit que les deux essentiels, constitutifs, à des degrés divers, de toute nature créée. Ils suffisent à la tâche d'aujourd'hui. Cependant le plan d'ensemble de S. Thomas est assez nettement tracé et nous pouvons nous arrêter un moment à en considérer les lignes principales.

C'est une conception singulièrement large où chaque élément concordant du réel et de l'intelligible a sa place. C'est comme un atlas de la pensée humaine ; et il ne semble pas que, si les recherches postérieures ont fait voir — et mieux — plus de choses, elles aient modifié beaucoup l'ordre général antérieur, tel que l'a décrit S. Thomas, coordonnant les données anciennes. Ce plan, depuis, on l'a morcelé ; on en a perdu la vue d'ensemble, parfois par indigence de pensée, parfois parce qu'on l'a jugé prématuré, sinon impossible, se bornant à en fouiller avec ardeur, avec succès, les points les plus accessibles ou les plus intéressants, comme dans les ruines du monde antique on cherche à ramener au jour les villes les plus célèbres, ou, dans ces villes, les restes des monuments les plus illustres. Il est arrivé que chacun a pris son petit coin pour un univers. Mais pour qui songe à réunir les morceaux épars et à tenter l'histoire universelle, sinon des choses — qui donc y pense à cette heure et qui le pourrait ? — au moins des idées, il semble que ce sont bien les mêmes lignes générales, le même schéma qu'il faudrait esquisser, et, peut-être, en plus d'un point, les conclusions concorderaient. La conception de S. Thomas a les solutions les plus conciliantes parce qu'elles sont les plus larges, et les plus explicatives parce qu'elles sont les plus synthétiques. Elle a des amorces de toutes les théories, parce qu'elle embrasse toutes les matières à expliquer, et toutes les explications jusque-là reçues et, dans une certaine mesure, possibles.

Le principe le plus compréhensif qu'il ait posé est celui de la réalité de l'être conçu essentiellement comme force et principe d'action libre et de capacité illimitée, et de son identité foncière dans toutes ses manifestations et principalement sous ses formes d'être et de pensée, d'incréé et de créé, de parfait et d'imparfait, et par suite d'esprit et de matière et d'intelligence et de volonté.

L'être est la vraie et la seule réalité. En lui-même, quand il jouit de la plénitude de perfection qu'il comporte naturellement, nous le nommons d'un nom qui pour nous n'exprime qu'une négation, car

l'esprit ou l'immatériel ne signifie pour nous que l'absence de matière, c'est-à-dire d'incapacité, de limitation, d'imperfection. En fait, dans les conditions actuelles de notre existence, il est pour nous inconnaissable, comme Dieu, qui n'est que son nom propre. Mais cet être, dont nous avons dit précédemment que sa capacité essentielle est de persévérer, de connaître et d'aimer, exerce d'abord sur lui-même et pour lui-même son activité : il se connaît et il s'aime ; puis, au dehors de lui, par expansion de soi, s'il est l'absolu, pour perfectionnement de soi et interaction avec les autres, s'il est l'imparfait. Il se manifeste donc comme une force qui agit sans limite dans le temps ni dans l'espace, tant que l'être est esprit, c'est-à-dire tant qu'il n'est pas soumis aux conditions matérielles, qui sont celles de notre monde physique ; localisé, restreint, réduit à l'intermédiaire des organes sensibles, dès qu'il entre dans la matière. Mais, matériel ou immatériel, l'être ne se manifeste à nous, créatures sensibles, que par son opération et non par son essence, en sorte que, pour nous, le principe de cette opération, l'être en lui-même, source de la force qui agit, ne nous est pas connu directement, mais seulement dans ses manifestations ou accidents, ou nous ne le connaissons qu'autant que, par le raisonnement, nous concluons de l'existence des uns à la réalité de l'autre. Car ce serait une erreur grave de supposer que les apparences ne recouvrent pas de réalité, que le décor sensible et concret soit autre chose que la manifestation d'un principe intérieur, d'un substrat de perfection, limitée sans doute, mais d'essence immatérielle et qui reste en étroits rapports avec les réalités supérieures.

Cette affirmation de l'être se complète d'une autre non moins importante : celle de l'identité de l'être et de la pensée. Avant S. Thomas, comme après lui, la plupart des philosophes ont été impuissants à poser, pour une solution satisfaisante, le problème de la connaissance, qui est le premier à résoudre, quand on veut philosopher. Il consiste essentiellement à expliquer la compénétration par la pensée de ce qu'on nomme le réel ou l'objectif. L'esprit humain a longtemps oscillé entre une inébranlable confiance en la réalité extérieure et un subjectivisme intégral, où le monde extérieur s'anéantit dans la pensée ou n'y garde qu'une existence idéale. Si, malgré l'Ecole d'Elée et Carnéade, la philosophie ancienne n'a guère mis en doute la réalité du monde extérieur, au moins du monde noétique, la philosophie moderne, en s'appliquant depuis Kant à l'analyse de nos facultés, a étudié surtout les caractères subjectifs de la connaissance et, dans son ensemble, tient le monde extérieur, même parfois la réalité matérielle, pour une simple modification de la pensée. L'erreur était fatale, tant que l'on dissociait, pour en constituer deux éléments étrangers l'un à l'autre, la pensée et les choses, l'intelligence et l'intelligible. Pour S. Thomas, ils s'opposent sans doute, comme l'objet s'oppose au sujet ; mais si, dans les degrés inférieurs de l'être, ils diffèrent au point d'être séparés, cependant, même dans la matière, ils se cherchent et se rencontrent obscurément, pour finalement devenir inséparables et s'identifier dans l'unité de l'être dont ils ne sont que les deux aspects essentiels.

Ainsi en est-il de toutes les autres apparentes contradictions des

formes de l'être : esprit et matière, intelligence et volonté, créé et incréé, unité et multiplicité, qui fut la première solution cherchée et finalement la dernière résolue. A l'esprit et à la matière, S. Thomas assigne un principe commun dans la perfection, dont ils ne sont l'un et l'autre que des degrés singulièrement distants à leurs extrémités opposées, mais sans discontinuité, ni rupture, qui ne s'opposent plus par conséquent que comme le plus au moins. Il ne dit pas précisément, comme plus tard Spinoza, que l'infini se développe en pensée et en étendue, comme si pensée et étendue étaient des attributs divins et des expansions, au même degré, de la divinité. Les processions divines sont, la première infinie, la seconde finie, mais spirituelle en son premier développement, et, finalement, matérielle quand le défaut de perfection sans cesse diminuante, en proportion de l'éloignement de son centre divin, l'oblige à limiter son action dans l'espace et le temps. Séraphins et corps bruts ont une origine commune dans l'être premier d'où ils émanent, une identité foncière dans la perfection qui les constitue. L'on ne conçoit pas au reste qu'il en soit autrement pour toute philosophie qui admet et la production des choses d'un être premier et le retour ascensionnel de ces choses à leur point de départ. La condition nécessaire pour une explication du monde par ce principe, c'est qu'il y ait entre tous les éléments identité totale ou partielle, continuité absolue du premier au dernier, et vice versa.

C'est pour la même raison qu'il fallait réduire l'antagonisme entre le créé et l'incréé, en même temps qu'empêcher leur confusion, non moins dangereuse, fixer définitivement les rapports de Dieu et du monde. On peut abaisser la divinité au niveau de l'homme, faire de Dieu une fleur d'humanité : c'est la conception grecque et païenne, et le paganisme n'est pas mort tout entier. On peut élever l'homme au niveau de la divinité, mais au risque de le confondre avec Dieu, et c'est le panthéisme, grec aussi, mais plus sûrement oriental. On peut placer Dieu tellement haut, tellement inaccessible, si complètement indifférent au monde qu'on ne peut guère expliquer comment il l'a créé et comment il le gouverne, c'est le farouche Dieu hébraïque, solitaire dans son ciel, écrasant les nations, sauf peut-être le peuple élu, de son tonnerre et de son mépris. On peut enfin concevoir entre Dieu, premier, un, parfait, nécessaire, et le monde, multiple et imparfait, qui est le nôtre, une série indéfinie d'intermédiaires, s'engendrant par processions immanentes et transitoires, et par lesquels serait comblée la distance, infranchissable autrement, entre le créé et l'incréé. Et c'est la doctrine gnostique, issue de l'Inde et ordonnée par le génie alexandrin.

Une conciliation sans doute depuis longtemps était tentée. Les philosophes et les Pères des Eglises Grecque et Latine, pendant trois siècles, avaient, à propos du dogme trinitaire, préparé la solution que S. Thomas rendit définitive.

Dieu est à la fois un et trine, un et principe du multiple, parfait et principe de l'imparfait, nécessaire et principe du contingent, transcendant par sa nature, immanent au monde par son action. Il s'est reproduit intégralement dans son Verbe et dans son Esprit, fragmen-

tairement dans la créature. L'être créé est de l'être divin, mais parcelé, fragmenté, multiplié, fini par conséquent. Dieu pense le monde nécessairement, mais le produit librement et par amour. Le monde dépend de Dieu dans son être et dans son existence de tous les instants. Dieu, l'ayant destiné à ses fins, ne peut pas ne pas veiller sur le monde. Le monde issu de Dieu doit retourner à Dieu pour sa perfection définitive. La créature est un immense flux et reflux dont le principe, de départ comme d'arrivée, est Dieu. S. Thomas les apparente sans les confondre et les distingue sans les séparer. Pour les réunir, il établit non seulement une certaine communauté et identité d'être, mais un commerce incessant de communications et d'échanges, le double mouvement de descente et de retour. Tout est action, tendance et mouvement dans le monde, depuis sa séparation de Dieu jusqu'à ce que tout devienne perfection définitive par sa réintégration en Dieu.

Nous sommes loin des dieux humains de la mythologie grecque. C'est l'homme qui est déifié, encore qu'il ne se confonde jamais avec la personnalité divine. C'est une ingénieuse fusion des conceptions antérieures, où domine cependant la théorie gnostique, épurée, clarifiée, ramenée à l'orthodoxie. Avec elle, S. Thomas conçoit la création comme une émanation de Dieu, distincte, mais dérivée de l'être divin, étendue autour de lui en ondes concentriques, et ramenée à son principe par une force intérieure qui est le besoin de la perfection dont l'infini est en Dieu. Comme elle, il établit non pas précisément des intermédiaires entre Dieu et le monde, mais des degrés d'être qui vont du voisinage de Dieu aux confins extrêmes de la matière (1).

S. Thomas a tenté une conciliation entre les deux explications du monde. L'une qui, supprimant Dieu, cherche dans le monde matériel sa raison suffisante, ce qui est encore diviniser ce monde ; et l'autre qui fait du monde visible une émanation et une modalité de la divinité, conçue à la fois comme supérieure et identique à ce monde. S. Thomas a adopté la solution intermédiaire, celle du dogme chrétien à la fois et du bon sens, qui ne peut admettre ni que la réalité matérielle, telle qu'elle se présente à notre esprit, ait en elle-même sa raison d'être, ni qu'elle soit identique à ce que notre esprit conçoit comme la perfection souveraine. Mais S. Thomas appuie son explication sur des principes qui, manifestement, relèvent de la seconde théorie ; et, s'il les modifie ou les atténue de manière à les empêcher de produire toutes leurs conséquences, il n'en reste pas moins que ses restrictions sont parfois artificielles ou insuffisantes et que sa solution ne marque qu'une étape instable

(1) Pareillement dans la vie surnaturelle. S'il admet l'organisme ecclésiastique — encore que, s'il la suppose, il ne parle pas de l'Église — chargée de l'enseignement et de l'administration des sacrements, on ne voit nulle part qu'il l'interpose entre l'âme et Dieu ; et la théorie des intermédiaires, dans l'ascension vers Dieu, se réduit en une multitude de qualités, de vertus, d'adaptations, de degrés, par où l'âme doit passer, avant la déification dernière. C'est, dans l'ordre moral, le pendant de la hiérarchie des êtres. L'âme, matérialisée par ses attaches au corps, doit se spiritualiser, s'élever successivement par tous les degrés de perfection des esprits, jusqu'aux plus parfaits et jusqu'à la divinité. Et ce, dans l'ordre moral d'abord, par la vertu et la sainteté, puis dans l'ordre physique même par la libération des sens et finalement par la mort.

dans le développement de la pensée humaine, appliquée à cette redoutable et capitale question.

Et donc, si habile que soit l'adaptation, et parce que peut-être la synthèse parfaite n'est guère possible entre des conceptions si diverses, toutes les difficultés ne sont pas levées, et parfois les théories adverses paraissent plutôt juxtaposées que fondues. Les intermédiaires gnostiques ne comblaient pas en vérité l'abîme entre l'infini et le fini. S. Thomas s'en est avisé et, plus ingénieux, il a tiré le fini de l'infini par une simple diminution de la qualité de l'être. L'être créé n'est qu'une analogie, une apparence, une ombre, un rien, en présence de l'être divin. Mais encore n'est-ce pas se faire illusion ? Comment, en s'irradiant, en se fragmentant, l'infini peut-il produire le fini, et, si réduite que soit la parcelle analogique d'être divin qui constitue le créé, si elle est vraiment déduite de l'être divin, comment peut-elle cesser d'être divine ? Et, si elle l'est encore, en quoi, autrement qu'en mots, le créé se distingue-t-il de l'incréé ?

Ce point faible de la conception de S. Thomas apparaît surtout dans le mode de connaissance de Dieu qu'il nous attribue. Très nettement il déclare Dieu inconnaissable et incompréhensible. Nous ne l'atteignons indirectement que par le raisonnement, qui, du monde matériel remonte au spirituel et du fini à l'infini. Formidable puissance attribuée à la raison ! Mais encore, si elle ne fait que passer du même au même, ou du plus au moins, c'est qu'il y a dans le fini un élément identique à l'infini ; et, si elle passe à l'hétérogène, quelle base a-t-elle à ses déductions, et que vaut l'idée qu'elle se forme de cet infini (1) ?

L'homme en particulier occupe dans le monde par rapport à Dieu une place de choix. Encore qu'il soit loin des vestibules de la divinité où siègent les purs esprits, son âme, son intelligence surtout, est une étincelle de la divinité, une parcelle plus éminente de l'être divin, prêtée autant que donnée, faite pour comprendre sur le mode angélique aussitôt que séparée du corps, véritablement née pour Dieu. Il est le centre d'action et d'attraction de tout le monde matériel ; c'est par lui et pour lui que celui-ci s'oriente vers Dieu. Le ferment divin qu'il porte en lui soulève toute la masse et transforme jusqu'à la matière. L'élément surnaturel, qui lui est infusé par surcroît, le déiforme tout à fait, et il se réveille, dans la mort, tangent à la divinité qu'il contemple et possède immuablement.

Mais que l'on ne se méprenne point. Quelle dangereuse erreur ce serait que de se croire des anges ! et qui, mieux que S. Thomas, a assigné à l'homme sa vraie place ? Ni ange, ni bête, les deux ou entre les deux. Sans même recourir à la doctrine chrétienne, plus rationnellement que Pascal, il explique sa misère et sa grandeur, sa supé-

(1) Aussi bien S. Thomas lui-même a flotté dans sa conception du divin. Et, si celle que nous avons exposée est la plus ordinaire, celle à laquelle en définitive il se tient, il n'est pas impossible d'en découvrir d'autres qui s'opposent et par lesquelles il se rapproche tantôt de la théorie de Dieu inconnaissable, un, premier, parfait, océan de l'infinie substance, empruntée à l'alexandrinisme et à Jean Damascène, et tantôt de la conception moyenâgeuse d'un Dieu avant tout maître et roi, chef d'un Saint-Empire romain qui comprendrait tout l'univers, et que S. Thomas expose longuement à propos des fonctions angéliques.

riorité et sa déchéance. De la légende poétique de Plotin et d'Origène sur la conversion et la chute des intelligences enlisées dans la matière, il a fait une explication rationnelle. L'homme est à l'horizon des deux mondes : esprit et matière, ou plutôt il est le degré précis où les substances intellectuelles parvenues à l'extrême limite de l'infinité se sont pour ainsi dire embuées, densifiées, concrétées, solidifiées. Elles sont moins un mélange que le point de perfection intermédiaire, sur la ligne de la hiérarchie, entre ce qui est assez parfait pour subsister par soi-même et ce qui ne l'est plus assez pour agir partout.

De cette double nature, ou plutôt de cette nature, une comme toute autre, mais qui confine et participe à des natures de perfection très différente, découlent tous les contrastes et toutes les diversités qui se remarquent en nous. On aura beau les multiplier, on n'y peut plus trouver de contradictions. Par l'unité de la source de l'être et de son développement, S. Thomas a restitué l'unité de notre nature. L'homme n'est plus le monstre dont on se plaisait à souligner les éléments irréconciliables. Jusqu'à S. Thomas, c'était un tiraillement et comme un écartèlement de nous-mêmes, non pas seulement entre des tendances diverses — elles existent, et il s'agit non de les nier, mais de les expliquer — mais entre des principes philosophiques qui ne prenaient que la moitié de nous-mêmes, niant l'autre, ou les dressant en guerre l'une en face de l'autre, sans conciliation possible. Et ce n'est pas seulement en vertu de la conception théologique, ni même d'une conception philosophique *a priori* que S. Thomas tient l'homme pour un microcosme et le centre des deux mondes visible et invisible ; c'est pour avoir en lui découvert le résumé des perfections distribuées dans le reste des êtres matériels. Et c'est aussi pour avoir observé que la perfection de sa nature les dépassait encore de beaucoup qu'il a imaginé une série ascendante dans l'ordre du pur esprit et dont l'homme serait le degré infime. Si bien que l'on peut, dans sa théorie, voir à la fois la plus magnifique exaltation de l'homme et le rappel le plus réaliste à la modestie de sa condition. Des éléments inférieurs l'homme a toute l'imperfection, lié aussi étroitement qu'eux tous à la matière, à la corruption et à la mort ; il en a les basses tendances, les tyrannies de l'instinct, toutes les fougues et les tâtonnements du désir et les obscurités des sens. S. Thomas tient ces derniers et toute la vie sensible pour inférieurs ; mais, cette réserve faite, et tout en réservant l'avenir par l'élément divin qu'il a déposé en elle, il l'analyse avec le sens réaliste d'un positiviste. C'est pour lui une machine parfaitement organisée, dont il étudie les pièces une à une, et leur agencement et leurs produits avec les transformations que chacune leur fait subir, depuis l'impression brute retirée des objets jusqu'à l'image élaborée et apte à passer dans l'engrenage intellectuel.

Mais aussi, quand S. Thomas considère l'homme dans l'ordre de l'esprit, quelle intrépide confiance dans le but définitif des efforts de son intelligence et de sa volonté. Encore prudent et terre à terre dans le développement rationnel et proprement scientifique, il donne à l'intelligence des ailes pour s'élever au-dessus des contingences matérielles, et des yeux pour sonder l'infini. Sans doute on peut

regretter que S. Thomas n'ait pas tiré tout le parti possible des facultés d'intuition, de cette raison supérieure attribuée à l'âme et que, sans le nier, il soit un peu trop resté en méfiance du sentiment, cependant il faut reconnaître que, là encore, il a été singulièrement compréhensif et que, s'il a, avec Aristote, délibéramment tourné notre raison vers le monde sensible, il a laissé à l'intelligence et à l'âme tout entière les magnifiques horizons que leur avaient ouverts successivement Platon, Plotin et Augustin. L'enseignement chrétien lui a même permis de les agrandir encore, et il nous reste à dire l'expansion surnaturelle de l'âme pour le retour définitif à Dieu et la claire vision qui s'ensuit. Rarement philosophe a témoigné d'une foi plus énergique en la vérité et au bonheur pour l'homme. Il en sait les obstacles sans doute, et sa clairvoyance se teinte même de mélancolie, comme si parfois il fallait douter, non assurément de l'ordre naturel et divin, mais des résultats positifs que peuvent compromettre la liberté et la faiblesse de l'homme. Vérité et bonheur pour lui sont inséparables, au moins à leur terme, tout comme intelligence et volonté. Le principe d'unité posé au centre du système en régit les détails et assure la fin. A cette vérité et à ce bonheur il y a des limites dans l'ordre naturel ; mais nous avons vu qu'il y supplée avec la doctrine chrétienne, par l'adjonction de l'ordre surnaturel, et il rentre ainsi, par un chemin détourné, dans la tradition plotinienne qui fait également tout sortir de Dieu et y ramène tout, avec les restrictions nécessaires.

Le principe de l'unité et de la dégradation de l'être et celui du passage nécessaire et graduel de la perfection spirituelle à l'imperfection matérielle expliquent assez les éléments apparemment opposés de notre nature, ses tendances et sa destinée. Parce qu'il représente et comporte en raccourci toute la perfection supérieure et toute l'inférieure, l'homme nous offre ainsi en lui-même l'exemplaire unique du développement achevé de la double hiérarchie, de l'évolution qui monte comme de celle qui descend. Il est esprit et corps, il est intelligence et volonté ; il a, à la fois, sens, raison et intuition, désirs de brute et aspirations sublimes ; il est périssable dans son corps et, dans son âme, immortel. La raison en est claire pour qui a compris la théorie du déploiement de l'être.

Mais encore ce sont là des solutions métaphysiques et qui peuvent n'intéresser que par leur application au réel. Quelle position a prise S. Thomas dans les grands problèmes de la vie ? A-t-il encore, par une de ces vues supérieures qui saisissent les choses dans leur principe à la fois et dans leur développement, porté dans leur solution le même procédé de conciliation où s'harmonisent les explications les plus diverses ? A-t-il établi entre l'intelligence et la volonté un juste équilibre et coordonné leurs tendances divergentes ? A-t-il concilié la pensée et l'action ? A-t-il, entre les tendances non moins diverses de l'esprit humain, établi une conciliation, un ordre qui les justifie et leur attribue à chacune sa valeur respective ? Quel est pour lui le sens et la valeur de la vie ?

Quelle solution large et cohérente il a apportée à l'antagonisme de l'intelligence et de la volonté, nous l'avons exposée. L'intelligence et

la volonté se partagent des partisans qui les font prédominer à tour de rôle, bien plus, les aiguillent sur des voies différentes, attribuant à l'une l'idéal, à l'autre le réel. En même temps que S. Thomas ramène toutes les autres tendances et toutes les autres opérations à ces deux forces et à ces deux opérations fondamentales, il les identifie finalement elles-mêmes dans l'unité de l'être dont elles ne sont que les aspects essentiels, diverses sans doute en leurs applications élémentaires, mais convergentes, puis unies, unes enfin à leur sommet dans la perfection achevée. A toutes deux il accorde, par rapport à leur objet respectif, la même valeur, la même certitude, tour à tour relative et absolue. Intelligence et volonté ne s'opposent pas plus — absolument — que l'idéal et le réel. Tout a sa source et son fondement dans l'être qui est unique.

Et pas davantage la pensée, le sentiment et l'action qui d'ordinaire représentent pour nous des formes opposées. L'esprit humain a son flux et son reflux, ses marées qui le jettent tantôt sur un point et tantôt sur un autre de l'immensité possible de ses recherches. Une génération s'éprend de la science, une autre de l'action, celle qui suit reflue vers la mystique et cherche en Dieu le repos, pour redescendre ensuite vers les tribulations terrestres. Ainsi et plus encore notre cœur inquiet, ballotté, toujours avide du bonheur de demain.

S. Thomas peut nous apprendre à mesurer tous ces mouvements, à les comprendre même et parfois à les apaiser. La science est un besoin de l'homme ; mais il n'est pas de science que du monde matériel. A cette forme inférieure de la science il a marqué ses limites, très vastes, mais déterminées. Son domaine est la réalité matérielle, sa connaissance, sa rationalisation. Qu'elle n'empiète pas, elle s'égarerait et nous égarerait. Qu'elle cherche, et découvre, et vienne déposer aux pieds de la sagesse le fruit de ses découvertes ; elle est un acheminement, elle n'est pas un but. De la connaissance du monde que la science lui livre, la sagesse dégage les réalités supérieures et l'élément divin qu'elle comporte, pour le montrer à la fois inclus dans le monde et supérieur au monde, pour le faire apparaître dans tout son éclat, pour s'en ravir jusqu'à l'extase.

La vie mystique a ses raisons non moins profondes et nécessaires. L'ignorer, c'est ignorer la vraie respiration de l'âme, sa vraie vie. Qui pourrait se vanter d'avoir abordé le mystère de l'homme et de toutes choses, s'il n'a pas connu l'amour, secret ressort de tout, source de bonté, d'expansion, d'ascension, de bonheur et de beauté ? Comme Dieu, l'homme est amour. Et si cet amour longtemps se traîne incertain, presque aveugle, sujet aux pires erreurs, il a, quand enfin il a trouvé sa voie, quand l'intelligence éclairant son instinct du divin, l'a dirigé vers Dieu, des élans, des exaltations, des jubilations indicibles. L'amour, et le mysticisme — qui est sa science, sa voie, son mouvement — ne paraît d'abord nulle part, mais il est en réalité partout. Tout, chez S. Thomas et pour S. Thomas, se résoud en une ascension vers Dieu, de la matière à l'ange, de l'atome inerte à l'intelligence pleine de formes. Parce que tout est de Dieu, tout tend à Dieu, tout s'achève en Dieu, dans la proportion de l'être et de la parenté divine de chaque être.

Enfin, bien que S. Thomas ne l'énonce pas formellement, on peut cependant induire, non seulement des théories très expresses en ce point de son maître Denis, mais de plusieurs passages de son œuvre propre et de sa conception d'ensemble, que la connaissance, dans l'acception la plus large du mot — intelligence et aspiration, esprit et sentiment, raison et intuition — s'achève dans le sens et la possession de la beauté. Son mysticisme comporte nécessairement une esthétique ; non pas seulement parce que Dieu est à la fois le Vrai, le Bien et le Beau, mais parce que l'élément intellectuel, prépondérant dans sa conception de la contemplation et de l'extase, obligeait S. Thomas à dégager l'âme de la possession individuelle et uniquement affective de Dieu pour lui faire voir dans la perfection infinie, en même temps que la satisfaction profonde des besoins propres de son moi, le rayonnement d'universelle beauté du Parfait admiré en lui-même. Ce n'était pas au reste ravir à l'âme quoi que ce soit de son bonheur, car encore S. Thomas nous avertit maintes fois que le culte du beau est aussi l'une des exigences, et la plus élevée, de notre nature.

Ainsi donc science et mystique, loin de s'opposer, se complètent. De même la pensée et l'action. Est-il besoin de rappeler d'abord que l'action pour S. Thomas ne saurait se borner à son mode extérieur, à notre emprise sur le monde matériel, ou à notre coopération sociale. Sans doute il est disciple trop fidèle d'Aristote et de l'Eglise pour méconnaître que, pourvue d'un corps, notre action doit s'exercer tout d'abord sur le monde corporel. Mais l'action extérieure ne vaut qu'autant qu'elle s'inspire des principes de la vie intérieure, des facultés divines d'intelligence et de volonté auxquelles, au surplus, se ramènent, nous le savons, toutes les modalités de notre activité. Aucune forme de cette activité ne doit être exclusive, ni dans l'individu, ni dans la société. S'en tenir à la vie des sens c'est s'abêtir. Oublier que l'on a un corps, c'est nier la condition humaine ; c'est, même pour les parfaits, dangereux. Développer l'action extérieure au détriment de la vie intellectuelle, c'est marcher en aveugle. Tout sacrifier à la spéculation, c'est s'immobiliser dans une forme de vie restreinte. Chercher la nature des choses avant d'en avoir étudié le décor sensible, c'est construire sur les nuées. Se borner à la science, c'est renoncer à la sagesse, aux splendeurs de la contemplation, limiter sa fin et manquer sa destinée. La vie active précède la vie contemplative à la fois et en procède. Elles ont chacune leurs principes, leurs lois, leur développement, leur certitude et leur valeur ; mais elles réagissent incessamment l'une sur l'autre, et, si la vie contemplative est plus parfaite, sa perfection consiste, quand elle est arrivée à son extrême développement, à redescendre, féconde, de ses sommets dans la réalité matérielle et sociale, pour la vivifier, la diriger et la ramener à Dieu. Car leur but unique et définitif à toutes deux est la perfection souveraine de l'être, qui pour tous s'achève en Dieu. L'homme est un dans sa nature, dans sa pensée, dans sa conscience, dans son effort, dans sa destinée. C'est l'infirmité de notre intelligence sans doute de toujours diviser pour comprendre ; mais, après les distinctions et les oppositions, sachons voir l'unité. Or pensée et action en

réalité ne font pas deux. L'action, telle qu'on l'entend communément, n'est qu'une forme dégénérée de la pensée, la pensée qui cherche à se réaliser dans le monde extérieur et se traduit dans un effort matériel. Et, à son tour, la pensée abstraite que l'on oppose à l'action n'est qu'une lumière froide et décolorée, sans presque de rapport avec l'activité substantielle de l'être lumineux qui se connaît et, en lui, toutes choses. Car, par définition, la pensée est opération, l'opération la plus parfaite, attribut essentiel de l'être parfait. Ou, si l'on oppose encore pensée et action, comme s'opposent comprendre et vouloir, il est vrai, ce sont deux caractères irréductibles de l'être, mais qui ont leur unité dans l'unité même de cet être, qui est essentiellement intelligence et volonté, pensée et amour (1).

Mais, à défaut de rupture ou d'opposition dans ses opérations naturelles, l'homme, s'il est croyant, ne va-t-il pas se heurter à un dur

(1) On pourrait de même montrer la conciliation heureuse que S. Thomas a su réaliser de la liberté et de la nécessité, de l'indépendance personnelle et des obligations sociales, de l'individualisme et de la tradition. L'homme est à la fois libre et contraint. Libre, parce que sa volonté est maîtresse souveraine de ses actes ; Dieu seul peut agir directement sur elle et la faire vouloir. Mais cette liberté a des limites, rigoureuses et inviolables, quand il s'agit du bien en général, qu'elle ne peut pas ne pas vouloir ; laissées à son choix et à sa décision, quand il s'agit du bien le meilleur ou du devoir, qui la contraignent cependant, non pas seulement par la crainte de la répression qui peut s'en suivre, mais surtout par la considération de l'éloignement de sa fin et de la perte du bien suprême et du bonheur liés au bon usage de cette liberté. La volonté est libre sur l'emploi des moyens en vue de la fin ; elle ne l'est pas vis-à-vis de cette fin elle-même. Elle est libre, mais elle n'est pas autonome et indépendante, si ces mots signifient qu'elle ne relève que d'elle-même et peut se faire à elle-même sa loi absolue et sa fin dernière. De même avons-nous vu dans l'exposé de l'action hiérarchique comment l'action individuelle est étroitement conditionnée par l'action du supérieur et par la fin qui lui est assignée dans le développement de la hiérarchie. Elle n'est qu'un élément de l'activité générale, un accord — ou une dissonance — de l'immense harmonie des êtres ordonnés vers Dieu ; mais c'est d'elle-même qu'il dépend d'être accord ou dissonance, d'autant plus libre, d'autant plus harmonieuse qu'elle se conforme mieux à l'harmonie générale, et qu'elle se dégage davantage des conditions qui peuvent la porter à rompre cette harmonie. A mesure en effet que la volonté s'élève au-dessus des contingences terrestres et des faux biens ou des biens imparfaits qui la peuvent séduire et jeter hors de sa voie, elle est plus libre, plus maîtresse d'elle-même, parce que plus ferme dans le vrai bien, et les contraintes sociales de toute nature qui, dans le régime de la matière, pèsent sur elle se relâchent alors ou, pour elle, ne comptent plus. Dieu seul l'attire, dans l'aisance, la lumière et la joie. Il n'est pas de philosophie qui ait conçu l'âme plus libre, plus dilatée, plus indépendante, plus heureuse que ne l'a fait S. Thomas quand il l'imagine dans les ravissements de la contemplation et les extases de l'amour.

Ainsi encore S. Thomas admet-il un heureux équilibre entre l'individualisme et la tradition. L'élément traditionnel et immuable, c'est la nature même des êtres et la destinée qui leur est assignée, leur imposant ainsi un but et des moyens généraux déterminés : loi naturelle, loi divine positive, cadres de la société ecclésiastique, et, dans une certaine mesure et avec plus de souplesse, cadres de la société civile, lois, cadres et voies nécessaires, sans lesquelles l'activité serait impossible ou stérile, mais cadres et voies très larges qui n'arrêtent, ni ne compriment la libre expansion, où chacun doit exercer son action libre. Cette action, si elle est endiguée et par là même protégée et dirigée, procède cependant exclusivement du ressort individuel interne. Elle est le développement naturel de l'être. Pour S. Thomas, autant sinon plus que pour quiconque, le monde est un jeu de forces et d'actions, et le monde moral un jeu de forces et d'actions libres, mais organisées, hiérarchisées, orientées vers leur plus large développement et, pour celles qui en sont capables, vers le bonheur, qui est la possession par la volonté libre de sa souveraine perfection. La fin dernière n'est-elle pas pour S. Thomas la plus parfaite opération de la plus haute de nos facultés appliquée à son objet le plus élevé qui est Dieu ? — On pourrait de même établir que S. Thomas a su garder le juste milieu entre le sens personnel et l'autorité.

antagonisme de sa croyance et de sa raison, de ses connaissances démontrées et de ses connaissances révélées ? L'écart sans doute ici est plus considérable : ce sont deux étages distincts de l'organisation humaine, deux mondes même — le naturel et le surnaturel — dont les principes et la fin diffèrent, mais encore si harmonieux et complémentaires l'un de l'autre. L'on a, de nos jours, découvert l'instinct religieux de l'homme, ce besoin d'aspirations ultra-terrestres, qui ne se satisfont point dans les limites de notre monde matériel et qui appellent d'autres réalités et une autre forme de vie. Depuis longtemps, S. Thomas, après beaucoup d'autres, avait constaté et expliqué ce fondement naturel de la religion dans l'âme humaine, sa parenté divine, son désir naturel de Dieu, son besoin d'une vie intérieure, et les premières et déjà magnifiques satisfactions que lui procurent la sagesse et la contemplation. L'intuition de l'intelligence et du cœur, par ses seuls moyens, n'atteint pas encore directement la divinité, mais déjà elle l'entrevoit par fragments. Les choses ne sont pas seulement des voiles qui cachent Dieu, elles sont encore des signes qui le révèlent ; et ce Dieu, dont tout dépend, peut être cherché non seulement en lui-même, mais encore à travers ses œuvres et ses symboles naturels (1). Ce n'est pas là sans doute une démonstration de la foi, mais une préparation. Quand l'homme a besoin de Dieu, quand tout en lui l'appelle, est-il possible que Dieu ne réponde pas ? Par une nouvelle effusion de ce même amour qui créa les mondes et le cœur humain, Dieu se révèle, Dieu se donne plus abondamment et se propose cette fois comme fin directe et immédiate à notre destinée. Dans l'obscurité de l'intelligence sans doute encore et dans la faiblesse de notre cœur ; mais où, sans cela, serait le mérite, et où la dignité ? Seulement voici un redoutable problème. La raison veut savoir et la foi est obscure. Comment admettre ce que je ne comprends pas ? Même si l'obscurité n'est que passagère, comment Dieu peut-il imposer un tel renoncement à cette intelligence qu'il prétend éclairer ? Entendons bien. Dieu ne nous demande pas de croire ce qu'il nous a faits aptes à comprendre. Le domaine de l'intelligence n'est en rien réduit par celui de la foi. Tout au contraire il s'en trouve étendu. Ce que la raison pouvait démontrer, ce que l'intuition pouvait atteindre reste soumis à leurs recherches ; elles continuent d'y employer leurs méthodes et d'y exiger la certitude ou l'évidence. Mais l'intelligence humaine a ses limites, bientôt atteintes. Elle prouve Dieu, peut-être, mais s'arrête incertaine, après en avoir établi l'existence. Que ce qu'elle ne peut pénétrer lui soit révélé par Dieu lui-même, sûr dans son énoncé, quoique d'une clarté incertaine, où est l'impossibilité, où la contradiction ? Nous avons des raisons de croire, nous n'avons pas les moyens de voir. Dieu fait le reste, et notre volonté, plus avide encore du bien que notre raison du vrai. Dans le long acheminement vers le but, n'ont-elles pas à tour de rôle pris la tête ? et la volonté souvent meilleur guide, parce que poussée par un instinct plus sûr. L'épreuve — car c'est bien une épreuve — au surplus doit être brève. Nous avons cherché Dieu parmi les incertitudes de la raison, il nous faut le chercher dans les obscurités de la

(1) Boutroux : Pascal p. 205.

foi ; mais bientôt lui-même se révèlera dans les splendeurs de la lumière de gloire. L'âme humaine, et tout ce qui, participé de l'être premier, est capable de connaître et d'aimer, est ainsi ramenée à sa source et s'achève dans la perfection de ses deux capacités essentielles, dans la possession de la vérité première par l'intelligence, dans la jouissance de l'amour infini par la volonté.

Ainsi s'achève aussi l'explication totale des choses et ce retour à l'unité vainement cherchée dans la multiplicité du créé, esquissée pourtant et comme en germe dans ce même créé. Dans l'infinie pluralité et diversité du monde matériel, la pensée a voulu trouver un point fixe où s'accrocher, un élément stable et un, qui lui permît d'expliquer cet éparpillement des choses. Elle a d'abord ordonné et rationalisé le sensible d'après ses propres exigences ; elle l'a enfermé dans ses catégories ; puis elle est passée des accidents à la substance, des effets à la cause, et de substance en substance, de cause en cause, jusqu'à la cause et à la substance première, qu'elle a posée une et parfaite pour en faire la source de la pluralité et de l'imperfection. Nous avons vu comment, l'idée de Dieu une fois acquise, elle avait résolu le problème avec, en Dieu, l'unité absolue et la pluralité virtuelle, et, dans la créature, la multiplicité hiérarchisée. Mais encore chacun des éléments de cette multiplicité, chacune des choses, infiniment diverses et nombreuses, comprend en son propre être une parcelle de l'être un et immuable et une force interne, corrélative de la puissance qui l'a propulsée du sein de l'unité et qui va maintenant la ramener à l'un. La multiplicité — et l'univers qu'elle compose — apparaît donc comme une expansion de l'unité trop riche, trop pleine de son être parfait, comme une respiration rythmique, avec mouvement de diffusion et de rappel, dans les conditions que nous avons dites.

Il n'y a pas, semble-t-il, d'autre explication métaphysique des choses que ce monisme qui rapproche les êtres sans les confondre et les distingue sans les opposer. Car admettre à l'origine deux principes irréductibles, c'est ne rien expliquer et ne pas satisfaire l'intelligence dont la loi, s'il en existe, est de tendre à l'unité. C'est, pour S. Thomas du moins, la tendance suprême, unique même, puisque toutes les autres n'en sont que des formes diversifiées, et elle s'exerce non seulement dans toutes les facultés de l'âme humaine, et dans l'ordre de la pensée comme dans celui du réel, mais chez tous les êtres qui, tous, dans la mesure de leurs possibilités, tendent à l'unité, à Dieu par conséquent.

Ce monisme se complète ainsi par le dynamisme. L'être, un dans ses diverses manifestations, est conçu comme une force qui tour à tour se détend et se concentre, s'épanche hors d'elle-même et revient, ramenée par sa propre attraction, éclairée, sur ses moyens et dans sa marche, par l'intelligence, mise en mouvement, pour l'expansion comme pour le repliement, par l'amour.

Et cette conception encore comprend et concilie deux théories apparemment adverses qui se partagent les esprits : la déduction rationnelle ou théologique et l'évolutionnisme scientifique. Pour ceux-ci tout vient d'en bas, de l'imparfait, du moindre, et va montant sinon vers un but, du moins vers un terme indéfini qui serait le pre-

grès et qui représente toujours plus d'être et de perfection, peut-être même, pour quelques-uns, la perfection suprême. Pour ceux-là au contraire tout descend du parfait et s'engage dans le potentiel pour s'achever et s'éteindre dans la matière. Mais si chacun n'avait vu qu'une fraction du mouvement d'ensemble, les uns la descente, les autres le retour ! Qu'il y ait un effort d'ascension dans les êtres, des degrés dans leur développement, que l'on puisse passer du plus élémentaire au plus évolué, malgré des lacunes pour l'observation présente, cela se soutient, au moins comme procédé commode pour classer nos idées sur les choses. Mais que cette évolution elle-même suppose un terme attirant, que l'imparfait aspire au parfait et en provienne, bien loin qu'il le compose, et donc que ce parfait, quelque forme qu'il revête, connu ou non, doive être supposé à l'origine des choses, cela n'est guère plus contestable. C'est là une exigence de l'esprit, sinon des choses. Il faut un point fixe à la pensée. Quand elle cherche des lois et des causes, et il semble bien qu'elle ne puisse se nier sans au moins le tenter, la raison humaine ne se satisfait que par quelque chose — loi ou cause — d'initial, de premier, d'absolu.

Mais si des deux explications qui se heurtent nous n'en faisions qu'un tout, en les complétant l'une par l'autre ! Si nous disions avec S. Thomas que le parfait se dilate en effet et se dégrade dans l'imparfait, et donc qu'il y a d'abord un mouvement descendant de l'être ; mais que cet imparfait, arrivé aux limites extrêmes de l'imperfection, se replie sur lui-même, et, de tous les degrés d'être qu'il a constitués au cours de sa descente, se relève, attiré par la perfection initiale, et remonte dans une certaine mesure, et, par au moins certains de ses représentants, atteint jusqu'à la source première, les deux opinions auraient satisfaction, et la raison elle-même ne se buterait plus à ces arrêts qui la déconcertent dans chacune des deux théories. Car il ne se peut guère nier ni qu'il y ait dans les choses un effort ascensionnel, un développement vers plus d'être, et, inversement, une sorte de hiérarchie descendante qui a dû venir finalement du parfait. Au moins sommes-nous contraints à cette double disposition, quand nous voulons ordonner nos idées et nous retrouver dans la multitude de notions que nous suggèrent les choses. L'ordre est nécessairement hiérarchique, gradué selon le plus et le moins, et une hiérarchie se parcourt dans l'un et l'autre sens. C'est toute la théorie de S. Thomas. La hiérarchie de nature, c'est la création considérée dans la sortie des êtres hors de Dieu et tels qu'ils en résultent. La hiérarchie de mérite ou d'action, ou, si l'on veut, d'évolution, ce sont les mêmes êtres dans la marche à la perfection vers le degré de perfection possible. Car il s'entend qu'ils ne sont perfectibles que dans des limites déterminées. La ligne des êtres est souple et continue, mais les grandes régions ne se confondent pas ; seules, celles de l'infini sont accessibles, pour tous leurs degrés, à tout ce qui est esprit et volonté.

L'explication est large, hardie et séduisante. Résoud-elle à fond la question posée, à savoir la réduction définitive du multiple à l'unité, nous n'oserions l'assurer, au moins si cette réduction doit comporter non pas seulement la raison de la coexistence des deux termes à concilier — raison qui nous en est donnée et qui peut nous satis-

faire — mais encore la disparition de l'un d'eux, c'est-à-dire du multiple.

La fusion des doctrines est poussée assurément aussi avant que possible. Même l'alexandrinisme n'avait eu des vues plus synthétiques et un esprit plus accueillant. Jamais synthèse totale des explications sur l'univers ne fut tentée avec tant de bonheur. Les tendances les plus apparemment divergentes, les éléments les plus opposés s'y rencontrent sans se heurter, bien plus se complètent et s'harmonisent, et de loin donnent l'impression d'une structure magnifique et de style uniforme, style de la période des géants avec des blocs massifs, des lignes simples et majestueuses, des perspectives infinies, car si l'édifice se pose solidement sur terre, il ne s'achève que dans le ciel. Il comprend tout, l'increé et le créé, Dieu et l'homme, la matière et l'esprit, l'ange et la bête, la pensée et l'action, la science et la foi, le repos et le mouvement, le principe et la fin de tout.

Mais les doctrines fusionnées, plus encore que certaines combinaisons chimiques, ont un équilibre instable. Trop de principes contradictoires s'y mêlent, trop de tendances diverses y fermentent. Ce sont jeux de nuages qui un instant réalisent une forme d'art humain, puis se brouillent dans le chaos. La doctrine de S. Thomas fut cette réalisation d'un moment. Initié à deux courants de la pensée humaine, il fut le point de rencontre où ils s'immobilisèrent quelque temps. Mais l'un, l'alexandrinisme s'était épuisé dans un trop long développement ; l'afflux aristotélicien, nouveau ou renouvelé dans une pureté relative, allait l'emporter pour trois siècles. Même chez S. Thomas on sent la précarité de l'union, non pas seulement dans les points de soudure signalés à diverses reprises, mais dans la tendance générale. Nourri tout d'abord des doctrines platoniciennes, dont l'influence est sensible dans ses premières œuvres, puis épris du péripatétisme, dont l'enseignement positif livre mieux les secrets de l'univers physique, S. Thomas eût sans doute sacrifié plus complètement aux tendances nouvelles. Son école y pourvut largement.

Au surplus, si la conciliation des doctrines et la réduction à l'unité qui en devait être la conclusion n'est pas parfaite, c'est que peut-être elle est impossible. C'est que les choses sont moins maniables que les idées. Notre esprit veut l'unité, mais les choses sont multiples, et les choses, malgré leur accord supposé avec la pensée, ne se prêtent qu'imparfaitement aux opérations de l'esprit. De la multiplicité accusée par les sens nous pouvons facilement, par la pensée, remonter jusqu'à l'unité de leur principe, ce qui serait la solution cherchée, encore que ce principe unique contienne en lui une multiplicité virtuelle. Il est nécessaire sans doute que Dieu, avant de créer le monde, le pense, et le pense avec ses caractères de multiple et de divers ; et c'est peut-être le mystère insoluble que l'un parfait puisse, dans son unité et dans sa perfection, receler des germes qui toujours parfaits et uns en lui-même, écloront un jour dans la pluralité et l'imperfection. Mais encore, ici, l'esprit a satisfaction assez complète. Seulement, si, par l'hypothèse divine et l'existence en Dieu des idées des choses et par leur expansion dans le créé et leur rappel à Dieu, le multiple s'explique, il subsiste, et la question se pose ensuite

de savoir s'il pourra jamais être effectivement et complètement ramené à l'unité. Rêver d'un retour absolu du multiple à l'un, c'est rêver son anéantissement, c'est supposer une opération inverse de la création, par laquelle l'être créé, déduit de l'être divin et fragmenté hors de l'unité divine, serait ramené, réduit et identifié à nouveau à l'essence divine, ou, si les termes évoquent trop nos modes humains d'agir, une opération par laquelle la volonté divine cesse de vouloir que les idées divines aient au dehors de l'être divin une participation finie, fragmentée et individuelle. Où les philosophes les plus osés se sont arrêtés — car même le Nirvana indou n'est qu'une confusion du créé et de l'incréé, qui va peut-être jusqu'à la suppression de l'individualité du créé, mais non pas à l'inexistence de l'être — la théologie chrétienne a admis que ce retour au néant n'est pas impossible à l'absolue puissance de Dieu, encore qu'il répugne au train ordinaire de sa sagesse et de son amour. La question ne se pose donc plus que du degré auquel peut se réaliser le rappel du multiple à l'un, des choses à Dieu, et des procédés par lequel il peut se faire. Dire jusqu'à quel point les êtres, et en particulier l'âme humaine, peut se déiformer, ce sera la tâche qu'il nous restera à étudier dans la vision divine. Nous n'avons voulu dans le présent travail qu'exposer les principes et les moyens naturels, par lesquels dans tout être et spécialement dans l'homme, s'élabore ce mouvement vers Dieu. Commencé dans l'obscurité des sens et dans les vagissements du désir naturel, il s'éclaire ensuite des clartés de la raison et des intuitions de l'intelligence ; la volonté le poursuit, tenace, à travers les biens terrestres, jusqu'à ce que enfin elle s'élance sur les ailes de l'amour divin. Nous l'avons arrêté à la limite du monde matériel, quand déjà il s'était dégagé de la chaîne des sens et qu'il lui fallait faire appel, pour atteindre plus haut, à des secours nouveaux. Même réduit à ces proportions naturelles, il représente un effort puissant vers l'unité. Dans son long cheminement terrestre, l'homme enfin a trouvé Dieu, avec son instinct autant qu'avec sa raison, avec son cœur autant qu'avec son esprit. En même temps que l'unité précieuse à sa pensée, il a trouvé la perfection nécessaire à son amour, c'est tout son être qui s'est dilaté et a crié victoire ; c'est le mystère de ses origines, le sens de sa vie et le secret de sa destinée qui lui a été révélé. Fragment de l'un, il lui faut rejoindre le tout ; étincelle divine, il lui faut se consumer au foyer de Dieu ; procession finie de l'amour infini, il lui faut posséder l'infinie perfection, parmi les ombres de la terre encore et sous le voile des symboles, mais, bientôt avec le concours de la surnature, et après la purification de la matière et la libération de la mort, dans le bienheureux face à face.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE Ier

Développement du rayon intelligible dans l'irradiation créatrice
Principes généraux et Eléments de la Connaissance

Chapitre II

La Connaissance divine

Chapitre III

La Connaissance angélique

Chapitre V

Les facultés sensibles de la connaissance

Chapitre VI

Les opérations de la connaissance

CHAPITRE X

Plan d'ensemble de la doctrine métaphysique de S. Thomas

